مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث

الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي

(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الثاني

تحقيق وتصحيح

رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي

لإحياء التراث

حقوق الطبع والنشر محفوظة لجمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث
لايجوز قانونياً نسخه أو طبعه أو نشره إلّا بإذن خطّيّ من الجمعيّة
ما تنشره الجمعيّة لايعبّر بالضرورة عن وجهة نظرها

الطبعة الأولى

لبنان ـ بيروت

١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

ISBN : 978-614-426-072 - 2

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق ببغداد: 10خ لسنة 2012

بطاقة تعريفيّة بالكتاب:

عنوان الكتاب: مُجلي مرآة المُنجي في الكلام والحكمتين والتصوّف

المؤلّف: الشيخ محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحسائيّ (المتوفّى أوائل القرن العاشر الهجريّ)

المحقّق: رضا يحيى پور فارمد

الناشر: جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث

وكيل النشر: دار المحجّة البيضاء، لبنان ـ بيروت/ الرويس، تلفاكس: ٠٠٩٦١١٥٥٢٨٤٧

عدد الأجزاء: خمسة مجلّدات

تاريخ النشر: ١٤٣٤ هـ / ٢٠١٣ م

عدد صفحات الكتاب: lxiv + ٢١٧٨ صفحة

كمّيّة الطبعة الأولى: ٢٠٠٠ دورة

جمعيّة ابن أبي جمهور الأحسائيّ لإحياء التراث

مؤسّسة علميّة ثقافيّة مستقلّة، تعني بنشر وإحياء تراث علماء الأحساء

المركز الرئيسي : إيران - قم - خيابان معلم - كوجه ٤ - بلاك ٧٤ - تلفاكس: ٠٠٩٨٢٥١٧٧٤٦٠٣١

الموقع الرسميّ للجمعيّة على شبكة الإنترنت: www.Ibnabijumhur.com

البريد الإلكترونيّ للجمعيّة: Ibnabijumhur@gmail.com

مجلي مرآة المنجي

في الكلام والحكمتين والتصوف

تأليف

الحكيم الإلهي والفقيه المحدث
الشيخ محمد بن علي بن أبي جمهور الأحسائي
(المتوفى أوائل القرن العاشر الهجري)

المجلد الثاني

تحقيق وتصحيح
رضا يحيى پور فارمد

جمعية ابن أبي جمهور الأحسائي
لإحياء التراث

دار المحجة البيضاء

القسم الأوّل: في التوحيد

[التوحيد في اللغة والاصطلاح]

قوله: القسم الأوّل في التوحيد.

قال: التوحيد في اللغة هو التفريد، يقال: توحّد برأيه أي تفرّد[1]. وأمّا في الاصطلاح فعلى المشهور أنّه إثبات صانع واحد لهذا العالم. وفي اصطلاح أهل التحقيق هو تفريد ذات الحقّ تعالى عن جميع الكثرة باعتبار انطواء جميع الصفات والأفعال فيها.

[التوحيد عند أهل التصوّف]

وعلى طريق أهل التصوّف هو تفريد الوجود المحض على وجه تنطوي المبادئ والترتيب في عظمته القيّوميّة.[2]

ومعنى عظمته أنّه غير بعيد عن شيء من الأشياء ولو كان أصغر من مثقال ذرّة في الأرض والسماوات العُلى، محيطاً بكلّ شيء، حاضراً عند كلّ شيء، قريباً من كلّ شيء.

ومعنى قيّوميّته أنّ معنى القيّوم هو الدائم القائم بذاته غير متعلّق الوجود بغيره على الإطلاق، ولمّا كان الوجود دائمَ القيام ـ لعدم قبوله العدم أصلاً ـ كان قيّوماً.

---

١. لسان العرب، ذيل مادّة «وحد».

٢. قس: مصباح الأنس: ١٧٣؛ تمهيد القواعد: ٤

[التوحيد الوجوديّ والتوحيد الصفاتيّ]

أقول: وهذا هو التوحيد الوجوديّ الذي عليه الكُمَّل[١] من أوليائه وأنبيائه عليهم السلام الذي ينتفي به الشرك الخفيّ الذي أشار إليه في قوله صلى الله عليه وآله: «الشرك في أمّتي أخفى من دبيب النمل على الصفا»[٢].

وأمّا التوحيد الثاني فهو[٣] التوحيد الصفاتيّ، وهو أدنى من التوحيد الوجوديّ وأعلى من التوحيد الأوّل، وبه ينتفي الشرك المشار إليه في قول عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[٤]. والتوحيد الأوّل هو التوحيد الإسلاميّ النافي للشرك الظاهر، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاإلـهَ إلّا اللّـهُ**﴾[٥] وهو مرتبة أكثر الخلق وسائر /٣٨ أ/ العوام.

[التوحيد أصل الدين وأساس الإسلام]

ثمّ اعلم ـ وفّقك اللّه ـ أنّه ليتحقّق عندك أنّ التوحيد وقوانينه وأصوله مخصوص بأهله وتابعيهم على قدم الصدق؛ لأنّه أصل الدين وأساس الإسلام

---

١. حج: الكلّ.
٢. مستدرك الوسائل: ١١٣/١. ويقرب منه: وسائل الشيعة: ٩٩/٥، ٢٥٤/١٦، ٣٤١/٢٨؛ بحار الأنوار: ١٥٩/١٨، ٢٤٤/٦١، ١٤٢/٦٨، ٩٣/٦٩، ٩٩، ٢٩٨، ٣٥٨/٧٠، ٣٧١/٧٥؛ تحف العقول: ٤٧٨؛ تفسير القمّيّ: ٢١٣/١؛ الخرائج: ٦٨٨/٢؛ الخصال: ١٣٦/١؛ كشف الغمّة: ٤٢٠/٢؛ معاني الأخبار: ٣٧٩
٣. حج: وهو.
٤. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥
٥. محمّد صلى الله عليه وآله /١٩

ظاهراً وباطناً، وعلمه أعظم العلوم وأشرفها، وسرّه أعظم الأسرار وأنفَسها، وليس هناك سرّ إلّا وهو معدِنه ولاعلمٌ إلّا وهو مشربه، وهو أوّل الواجبات في الدين والإسلام عند أهل الشريعة وعلماء الظاهر وآخر المقامات ونهاية الدرجات عند أرباب الحقيقة وعلماء الباطن. ومن هذا قالوا: كلّ المقامات والأحوال بالنسبة إلى التوحيد كالطرق الموصلة إليه وهو المقصد الأعلى والغاية القصوى، وليس للإنسان وراء هذا المقام مرقى ولامرتبة. وفيه قيل: ليس وراء عبّادان قرية، و﴿**قابَ قَوْسَيْنِ أوْ أدْنى**﴾.[١ و٢]

وإلى هذا أشار الشيخ الأعظم: «إيّاكم والجمع والتفرقة؛ فإنّ الأوّل يورث الزندقة والإلحاد، والثاني يقتضي تعطيل الفاعل المطلق، وعليكم بهما؛ فإنّ جامعهما موحّد حقيقيّ، وهو المسمّى بجمع الجمع[٣] وجامع الجميع وله المرتبة العُليا والغاية القُصوى».[٤]

وإلى هذه المعاني أشار الإمام المعصوم جعفر الصادقعليه السلام بقوله[٥]: «اللّهمّ إنّي أسألك بتوحيدك الذي فطرتَ عليه العقول وأخذتَ به المواثيق وأرسلتَ به

---

١. النجم/١٩
٢. المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨
٣. الجمع في كلمات القوم يقابل الفرق. والفرق احتجاب عن الحقّ بالخلق؛ إذ لايرى إلّا الخلق ويعدّ الحقّ غير الخلق. والجمع مشاهدة الحقّ بلاخلق وهذا مرتبة فناء السالك؛ إذ السالك حال كونه باقياً على حاله لايرى الحقّ بلاخلق. وجمع الجمع شهود الخلق قائماً بالحقّ، ومشاهدة الحقّ في جميع الموجودات. ويسمّونه أيضاً مقام بقاء اللّه والفرق بعد الجمع والفرق الثاني والصحو بعد المحو. (مفاتيح الإعجاز: ٢٧).
٤. نقد النصوص: ١٤٣؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦٢، ٣٨٦؛ جامع الأسرار: ١١٧، ٢١٨، ٢٩٦
٥. مر: ـ بقوله.

الرسل وأنزلتَ به الكتب وجعلتَه أوّل فرائضك ونهاية طاعتك، فلَم تقبَل حسنة إلّا معه ولاتغفَر سيّئة إلّا بعده».[١]

[صعوبة تحصيل مقام التوحيد]

وأشار الشيخ الشبليّ إلى صعوبة دركه وشدّة تحصيله بقوله[٢]: «من أجاب عن التوحيد بعبارة فهو ملحد، ومن أشار إليه بإشارة فهو زِنديق، ومن أومى إليه فهو عابد وثَن، ومن نطق فيه فهو غافل، ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن توهّم أنّه واصل فليس له حاصل، ومن ظنّ أنّه قريب فهو بعيد، ومن تواجد فهو فاقد».[٣]

و«كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم وأدركتموه بعقولكم في أتمّ معانيكم فهو مصروف مردود إليكم، محدَث مصنوع مثلكم»[٤]. وأشار إلى مثل ذلك الشيخ أبو إسماعيل في كتاب *منازل السائرين* بقوله نظماً:

ما وحّد الواحد من واحد ... إذ كلّ من وحّده جاحد

توحيد من ينطق عن نعته ... عارية أبطلها الواحد

توحيده إيّاه توحيده ... ونعت من ينعته لاحد[٥]

وفي الحديث النبويّ صلى الله عليه وآله: «من عرف الله كَلّ لسانه»[٦]؛ فإنّ الذوقيّات ليست

---

١. بحار الأنوار: ٢٧٤/٩١؛ البلد الأمين: ٣٨٤؛ مفتاح الفلاح: ١٠٠؛ مهج الدعوات: ١٧٩

٢. مر: ـ بقوله.

٣. جامع الأسرار: ٧٢؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨

٤. عن أبي جعفر محمّدٍ الباقر عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٩٢/٦٦؛ إرشاد القلوب: ١٧١

٥. منازل السائرين: ١٤٤

٦. مشكاة الأنوار للطبرسيّ: ١٧٦. وروي عنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «من خاف الله كلّ لسانه» في الكافي: ١٢٨/٨؛ بحار الأنوار: ٢٢٤/٧٥ و٢٦٩؛ تحف العقول: ٣٥٦؛ مجموعة ورّام: ١٣٧/٢. وروي ←

بقابلة للعبارات ولابصالحة للإشارات. ويعضده قوله في الحديث القدسيّ: «أعددت لعبادي الصالحين ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر»[1]؛ فإنّه إشارة إلى الحقائق الإلهيّة التوحيديّة والدقائق الربّانيّة الذوقيّة الغير القابلة للإشارة والعبارة.

ومنه قولهم: «لو نطق العارف هلك، ولو سكت المحبّ هلك»[2]؛ لأنّ النطق في مقام الذوق ممتنع، ومع أنّه ممتنع مثبِت للاثنينيّة والغيريّة، والعارف المحقّق بمَعزِل عن ذلك؛ لأنّه من قبيل الشرك الخفيّ الذي هو مشاهدة الغير في الوجود مطلقاً.

ونظراً إلى صعوبته أشار /٣٨ ب/ أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه ـ إلى ذلك بقوله: «الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة»[3]، وهذا دليل[4] على أنّ

عنه صلّى الله عليه وآله أيضاً: «من اتّقى ربّه كلّ لسانه» في كشف الريبة: ٢٩؛ مجموعة ورّام: ١٣٧/٢

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ١٩١؛ عدّة الداعي: ١٠٩، ٢٤١؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. أوصاف الأشراف: ٧٩

٣. إشارة إلى حديث الحقيقة وقع في حديث كميل بن زياد لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: يا أمير المؤمنين! ما الحقيقة؟ فقال: ما لَكَ والحقيقة؟

فقال: أوَ لستُ صاحبَ سرّك يا أمير المؤمنين؟ فقال: بلى، ولكن أخاف أن يطفح عليك ما يرشح منّي.

فقال: أوَ مثلك من يخيّب سائلاً؟ فقال: الحقيقة كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة.

فقال: زدني فيه بياناً يا أمير المؤمنين! فقال: نفي الموهوم مع صحو المعلوم.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: هتك الستر لغيبة السرّ.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: جذب الأحديّة لصفة التوحيد.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: نور يلمع من صبح الأزل، فيظهر على هياكل التوحيد آثاره.

فقال: زدني فيه بياناً. فقال: أطفئ المصباح، فقد أضاء الصباح. (نور البراهين: ٢٢١/١).

٤. مر، حج: دالّ.

ما قلناه في الذوقيّات والكشفيّات. ومِثله قوله: «ما وحّده من كيّفه، ولاحقيقته أصاب من مثّله، ولاإيّاه عنى من شبّهه، ولاصمده من أشار إليه وتوهّمه»[١]، «من وصفه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن عدّه فقد أبطل أزليّته[٢]، ومن قال كيف فقد استوصفه، ومن قال أين فقد حيّزه[٣]».[٤]

وبالجملة التوحيد أعظم وأعلى من أن يعبَّر عنه بعبارة أو أن يشار إليه بإشارة؛ إذ العبارة في طريق الحقيقة حجاب والإشارة على وجه إشراقه نقاب. منزّه عن أن يصل إلى كنهه أيدي العقول والأفهام، مقدّس عن أن يظفر بمعرفته إدراك الأفكار والأوهام.[٥]

تجول عقول الخلق حولَ حمائه ... ولم يدركوا من برقه غير لمعة[٦]

[المراد من بيان صعوبة تحصيل التوحيد]

ومع ذلك كلّه، ليس المراد من إيراد هذه العبارات الامتناع من حصوله ولا اليأس من إدراكه ووصوله، بل المراد بها الإعلام بإعلاء كلمة التوحيد وارتفاع

---

١. بحار الأنوار: ٣١٢/٧٤؛ أعلام الدين: ٥٩؛ نهج البلاغة: ٢٧٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٦٩/١٣

٢. كلّ المصادر سوى أعلام الدين: أزله.

٣. الكافي، بحار الأنوار، التوحيد: أخلى منه.

٤. نهج البلاغة: ٢١١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٤٧/٩؛ أعلام الدين: ٦٤؛ مجموعة ورّام: ٢٢٤/١؛ الكافي: ١٤١/١؛ بحار الأنوار: ٢٨٤/٤؛ التوحيد: ٥٦

٥. قس: جامع الأسرار: ٧٠؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٨

٦. منقول في: شرح فصوص الحكم للخوارزمي: ١٠/١؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٦٦، ٣٤٨، ٣٨٦؛ جامع الأسرار: ٧٠

شأن أركان الحقيقة والتفريد؛ لئلّا يطمع في تحصيله كلّ أحد ويتمنّى وصوله كلّ ذي هوى، ويتحقّق عند الكلّ أنّه ليس بقابل للإشارة أصلاً ورأساً ولالعبارة قولاً وفعلاً؛ لأنّه من قبيل الذوقيّات والكشفيّات وهي بالاتّفاق غير قابلة للعبارات والإشارات[1] كما أشار إليه عليّ عليه السلام بقوله: «من غير إشارة»، بل ذلك أمر بديهيّ وجدانيّ لايحتاج إلى دليل.

[مقام التوحيد مع صعوبته ممكن الحصول]

وإذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه مع صعوبته وشدّته ممكن الحصول مرجوّ الوصول، وقد حصل لكثير من العارفين المحقّقين، وليس الوصول إلى الكمال والتكميل ولا إلى حضرة الملِك الجليل إلّا به؛ فإنّه أوّل الواجبات وآخر النهايات وليس فوقه غاية ولابعده نهاية. فعليك بالجدّ والاجتهاد والتضرّع والابتهال في طلبه من حضرة ذي الجود والجلال بعد صحبة الشيخ الكامل والمرشد الواصل والملازمة الكلّيّة لأعقابهم[2] وأبوابهم والمطالعة الشديدة لإشاراتهم وأقوالهم بعين البصيرة دون البصر، وبمعاونة الذوق دون العقل، والحدس دون الفكر، وبالفهم دون الوهم.

[تعريفات عن التوحيد عند المحقّقين]

وقد نطق كلّ واحد منهم في الحقيقة بإشارة لطيفة مع صعوبته، وشرع في تبيينه بعبارة وجيزة مع شدّته. ونشير هاهنا إلى بعض ذلك؛ ليكون معيناً لك على

---

١. قس: جامع الأسرار: ٧٢؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٤٩

٢. مر، حج (خ ل): لأعيانهم.

طلبه؛ فإنّهم قد أشاروا إليه إشارات لطيفة على قاعدة المتأخّرين وعبارات رصيفة[1] على طريقة المتكلّمين.

«قال بعضهم: التوحيد إثبات القِدم وإسقاط الحدث[2].

وقال آخر: التوحيد إفراد القِدم عن الحدث.

وقال آخرون: التوحيد نسيان ما سوى التوحيد.

وقال آخر: التوحيد إثبات الواحد من غير مشاركة في وصف ولانعت.

وقال آخر: التوحيد بقاء الحقّ وفناء ما دونه.

وقال آخر: التوحيد محو آثار البشريّة وإثبات تجرّد الألوهيّة.

وقال آخر: التوحيد إسقاط الإضافات وإطلاق المقيّدات. إلى غير ذلك من الإشارات.

[التوحيد عند الآمليّ]

وقال /٣٩أ/ المتأخّر الفاضل ـ قدّست نفسه ـ:

التوحيد رؤية الوحدة في عين الكثرة ورؤية الكثرة في عين الوحدة.

وبعبارة أخرى: التوحيد إثبات الوجود ونفي الموجود ورؤية العابد عين المعبود.

وبعبارة أخرى: التوحيد مشاهدة الجمع في عين التفصيل[3] ومشاهدة التفصيل

---

١. هامش حج: عمله رصيف وجوابه رصيف، أي محكم رصين.

٢. حج: الحدوث.

٣. هامش حج: أفضل العبارات وأحسن الإشارات ما قاله مولانا عليّ بن موسى الرضا ـ عليه آلاف التحيّة والثناء ـ «توحيده تمييزه عن خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لابينونة عزلة» ←

في عين الجمع[1].

وبعبارة[2] أخرى: التوحيد إثبات العين وإفناء الغير ورؤية الشرّ محض الخير[3].

وأخرى: التوحيد تمييز الحقّ عن الخلق وإفناء الخلق في الحقّ.

وهذه الأقوال أنسب إلى أبناء هذا الزمان»[4]؛ لأنّه زمان غلبة الاستعداد وظهور سلطنة الولاية. وذلك لأنّ التوحيد له طرفان: طرف الجمع وطرف التفرقة، وكلّ واحد منهما على الانفراد مذموم؛ لأنّ فيهما مفاسد كثيرة ومهالك عظيمة من الإباحة والزندقة والاتّحاد والإلحاد والشرك والكفر. فالفضيلة في الجمع بينهما الذي هو الإقامة على حاقّ الوسط من الطرفين في الأخلاق المعبّر عنه بالصراط المستقيم الموصوف بأنّه أحدّ من السيف وأدقّ من الشعر[5]. فعليك بالرعاية لهذه القواعد وإيّاك عن إهمال شيء من هذه الضوابط؛ فإنّها هي المقصود بالذات والمنتخب المستخلص من جميع الإشارات.

[روي عن أمير المؤمنين في بحار الأنوار: ٢٥٣/٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١]. صدق واللّه ـ روحي له الفداء ـ نظير ذلك في *نهج البلاغة* لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام [ما وجدنا هذا الكلام في *نهج البلاغة*، فالإرجاع غير صحيح قطعاً، والمصادر ما ذكرناها].

١. هامش حج: الفرق بين القول الأوّل والثاني أنّ الأوّل إثبات وسلب، والثاني هو الفرق بين شيئين موجودين بحيث يفرق الفارق كلاًّ منهما بصفته التي يوصف بها. «منه قدّس سرّه».

٢. مر: ـ بعبارة.

٣. هامش حج: أشار بذلك أنّ الممكنات خير؛ لأنّها اتّصفت بصفة الوجود الذي هو الخير المحض وكان تعلّق صفة الإمكان يلزمها الشرّ، فكان الفارق لايلاحظ إلّا صفة الوجود من دون ملاحظة صفة الإمكان، فهو بهذا يرى الشرّ المحض الخير. «منه قدّس سرّه».

٤. جامع الأسرار: ٧٤؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٥٠

٥. الكافي: ٣١٢/٨؛ الأمالي للصدوق: ١٧٧؛ تفسير القمّي: ٢٩/١

[لايمكن الاختلاف في كلمات أهل اللّه]

«ومع ذلك لايتوهّم أحد أنّ بين إشاراتهم اختلاف ولابين عباراتهم خلاف، جلّ جنابهم عن أمثال ذلك؛ لأنّهم من أهل اللّه الذين سبق فيهم حُكم الحديث القدسيّ: «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه. فإذا أحببته كنت سمعه وبصره ولسانه ويده. فبي يسمع وبي يبصر وبي ينطق وبي يبطش وبي يمشي»[١]. فيكون كلامه كلامه وقوله قوله وفعله فعله كما قال اللّه تعالى: ﴿**وَما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمى**﴾[٢].

والعارفون أهل اللّه كلّهم في هذا المقام وهو مقام الوحدة الصرفة التي بها[٣] يكون فعلهم فعل المحبوب وقولهم قوله، فلايمكن[٤] في عباراتهم اختلاف في الحقيقة ولا في إشاراتهم خلاف عند أهل الطريقة؛ لأنّهم تابعون للأنبياء والأولياء عليهم السلام على قدم الصدق والمحبّة، فكما لايمكن الاختلاف بين الأنبياء والأولياء في شيء من الأشياء ممّا يتعلّق بالأصول الكلّيّة الدينيّة والقواعد الإجماعيّة الشرعيّة فكذلك لاخلاف بينهم أيضاً، وإن اختلفت عباراتهم وتفرّقت إشاراتهم. ومن الإشارات المذكورة عند التحقيق إشارة واحدة تقوم مقام الكلّ؛ لأنّ المراد من الكلّ شيء واحد وهو إثبات وجود واحد ونفي وجودات آخر. فهذا بأيّ وجه حصل وبأيّ نوع اتّفق فهو التوحيد المطلوب المسمّى بالتوحيد الوجوديّ:

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٣/٤؛ إرشاد القلوب: ٩١/١؛ جامع الأخبار: ٨١
٢. الأنفال/١٧
٣. مر، حج: فيها.
٤. حج (خ ل): فلايكون.

عباراتنا شتّى وحسنك واحــــد وكلّ إلى ذاك الجمال يشيــــر

وأشار إليه الآخر بقوله:

العين واحدة والحكم مختلــــف وذاك سرّ لأهل العلم ينكشف»[١]

[اعتراض على الشيخ الهرويّ في بيان مقامات التوحيد والجواب عنه]

وقد اعترض بعض من لم يكن له مقام هؤلاء على الشيخ الهرويّ في قوله على *منازل السائرين* بالقطع على التوحيد الصرف وقال: «ينبغي أن يكون القطع على الفرق بعد الجمع؛ لأنّه أعلى». وما عرف قصد الشيخ. وقد أجاب بعض شرّاح الكتاب عن الشيخ وهو قوله:

ثمّ إنّ بعض الناس قد اعترض على الشيخ بأنّه لم يذكر في كتابه الفرق بعد الجمع /٣٩ ب/ وهو مقام سنيّ وقطع الكلام على التوحيد الصرف. والحقّ أنّهم لو شهدوا ما شهد الشيخ وبلغوا من التحقيق ما بلغه لم يقولوا بذلك؛ إذ لو أنصفوا وجدوا في كلامه الأمرين جميعاً وزيادة؛ فإنّه أشار إلى معنى الفرق الباقي في باب البقاء بعد الفناء وفي باب التلبيس[٢] عند الإشارة إلى أهل التمكين في الدرجة الثالثة. ثمّ إنّه أراد أن يقطع الكلام عند أعلى المقامات ولاينزل إلى الرسوم الخلقيّة، فأثبت بعد مقام الجمع مقام التوحيد الحقيقيّ الذي هو أحديّة مقام الجمع والفرق حتّى يندرج الفرق في الجمع؛ فإنّ كلام هذه الطائفة في الجمع وجمع الجمع والفرق بعد الجمع مختلف ليس على وتيرة واحدة.

فبعضهم أرادوا بالجمع أحديّة عين جمع الذات.

وبعضهم أحديّة عين جمع الوجود وهو شهود وحدة الذات في الحضرة الواحديّة الأسمائيّة ـ أعني شهود واحديّتها المحيطة بجميع الأسماء والصفات ـ

---

١. جامع الأسرار: ٧٥؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٥٠

٢. تش: التلبّس.

وكلاهما وجود الحقّ بلاخلق؛ لأنّ الأوّل هو شهود الذات وحدَها أي مع انتفاء شهود الأسماء والصفات، والثاني هو الذات مع أسمائها وصفاتها وهو شهود الكثرة في الوحدة واستهلاك الكلّ بالكلّيّة في اللّه، وهو جمع الجمع عند الأوّلين بشهود ما سوى اللّه قائماً باللّه، وعند الباقين شهود الحقّ في الخلق، وقيل: شهود الوحدة في الكثرة، والمعنى واحد وهو بعينه الفرق بعد الجمع. وبعضهم يسمّى شهودَ الوحدة في الكثرة هو الجمع والاستهلاكَ المذكور جمعَ الجمع.

وأمّا أحديّة الفرق والجمع فهي شهود الذات الأحديّة المتجلّية في صورها المختلفة[1] المسمّاة هياكل التوحيد. فالشيخ أراد اندراج الفرق في الجمع حتّى لايزاحم كثرة الرسوم عين الأحديّة الحقيقيّة ولايكدر صفو الشهود والمشرب الكافوريّ أكدار التفرقة وزُعاق الغيريّة. فأورد التوحيد بعده بمعنى أحديّة الجمع والفرق حتّى لايرى الضعفاء مقامَ الفرق الثاني أمراً ينافي الجمع، وهو شهود الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة مع اضمحلال الكثرات في العين الواحدة وشهود الحقيقة في الإطلاق والتقييد شهوداً مطلقاً من كلا القيدين. فيرى الحقّ عين المقيّد والمطلق، فلاينافي تقييده الإطلاق بهذا المعنى ولاإطلاقه التقييد، فلايخرج من إحاطته شيء.

ألاترى أنّ مقدّم القوم والباب الأعظم لمدينة هذا العلم وساقيهم من مشرب الكوثر الذي خصّ به نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله عليّ بن أبي طالب عليه السلام كيف ابتدأ فيه الإشارة إلى عين الحقيقة بقوله: «كشف سُبُحات الجلال من غير إشارة» وهو محض تنزيه الذات عن التعدّد الأسمائيّ، وأكّده بقوله: «محو الموهوم مع صحو المعلوم» إشارة منه إلى فناء الرسوم كلّها في أحديّتها وصرّح بذلك في قوله: «جذب الأحديّة بصفة التوحيد»، ثمّ ختم بقوله: «نور يشرق من صبح الأزل، فيلوح على هياكل التوحيد آثاره» إشارة إلى بيان معنى

---

١. هامش حج: وهو إشارة إلى قوله عليه السلام: «ما من نبيّ إلّا وبعث معه عليّ باطناً ومعي ظاهراً».
[قال جبرئيل عليه السلام للنبيّ صلى الله عليه وآله: إنّ اللّه بعث عليّاً مع الأنبياء باطناً وبعثه معك ظاهراً. القصص للجزائريّ: ٩١].

الفرق في عين الجمع وهو بعينه معنى أحديّة الفرق والجمع.[1]

هذا آخر كلام شارح الكتاب نقلناه بعبارته. والغرض من نقله ليتنبّه الغافل ويتيقّظ الراقد ويعرف أنّ هؤلاء القوم لايقولون إلّا من اللّه ولايرجعون إلّا إليه، وأنّ نظرهم في الحقّ للحقّ بالحقّ، فلعلّ اللّه[2] يسقينا وجميع الإخوان من مشرب /٤٠أ/ هؤلاء العارفين المحقّقين شراباً طهوراً.

إنّ المحبّــة للرحمن أسكَرَنـي فهل رأيت محبّاً غير سَكران؟[3]

[تأويل عرفانيّ عن سورة الإخلاص]

ثمّ اعلم أنّ غايات عقول العلماء[4] ونهاية مباحث الحكماء ما جاوزت عن الأسرار المودّعة في سورة الإخلاص[5] وقد أوّلها العارف تأويلاً يدلّ على ذلك[6]:

﴿قُلْ هُوَ﴾ أمر من عين الجمع وارد على مظهر التفصيل، وهو عبارة عن الحقيقة الأحديّة الصرفة، أي الذات من حيث هي هي بلااعتبار صفة التي لايعرفها إلّا هو.[7]

و﴿اللّهُ﴾ بدل منه، وهو اسم الذات مع جميع الصفات، دلّ بالإبدال على

---

١. شرح منازل السائرين للكاشاني: ٦١٩؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٦٢؛ جامع الأسرار: ٣٣٩

٢. حج: + تعالى.

٣. منسوب إلى الشبليّ رحمه الله في إحياء علوم الدين: ١٤/١٣٤

٤. حج: العقلاء.

٥. قس: جامع الأسرار: ٥٣

٦. حج: + وهو قوله.

٧. هامش تش، حج: ويدلّ عليه قوله عليه السلام: «يا من لايعلم ما هو إلّا هو» [بحار الأنوار: ٨٣/٣٣٤؛ الإقبال: ٣٤٣؛ البلد الأمين: ٢٥٠، ٣٤٠، ٣٦١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٠/٣٤٨؛ عوالي اللآلي: ٤/١٣٢؛ المصباح للكفعمي: ٢٦٤، ٣١١، ٣٦١].

أنّ صفاته تعالى ليست بزائدة على ذاته، بل هي عين الذات، لافرق إلّا بالاعتبار العقليّ. ولهذا سمّيت سورة الإخلاص؛ لأنّ الإخلاص تمحيض الحقيقة الأحديّة عن شائبة الكثرة، كما قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة»[1]. وإيّاه عنى من قال: «صفاته تعالى لاهو ولاغيره»، أي لاهو باعتبار العقل، ولاغيره بحسب الحقيقة.

و﴿أَحَدٌ﴾ خبر المبتدأ. والفرق بين الأحد والواحد أنّ الأحد هو الذات وحدَها بلااعتبار كثرة فيها، أي الحقيقة المحضة التي هي منبع العين الكافوريّ، بل العين الكافوريّ نفسه وهو الوجود من حيث هو وجود بلاقيد عموم وخصوص وشرط عروض ولاعروض، والواحد هو الذات مع اعتبار كثرة الصفات وهي الحضرة الأسمائيّة؛ لكون الاسم هو الذات مع الصفة. فعبّر عن الحقيقة المحضة الغير المعلومة إلّا له بـ «هو» وأبدل عنه الذات مع جميع الصفات دلالةً على أنّها عين الذات وحدَها في الحقيقة، وأخبر عنها بالأحديّة؛ ليدلّ على أنّ الكثرة الاعتباريّة ليست بشيء في الحقيقة، وما أبطلت وحدته وما أثّرت في وحدته، بل الحضرة الواحديّة هي بعينها الحضرة الأحديّة بحسب الحقيقة كتوهّم الكثرة التي في البحر.

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ أي الذات في الحضرة الواحديّة باعتبار الأسماء هو السيّد المطلق لكلّ الأشياء؛ لافتقار كلّ ممكن إليه وكونه به. فهو الغنيّ المطلق المحتاج إليه في كلّ شيء كما قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾[2]. ولمّا كان كلّ ما سواه موجوداً بوجوده ليس بشيء في نفسه؛ لأنّ الإمكان اللازم للماهيّة لايقتضي الوجود، فلايجانسه ولايماثله شيء في الوجود.

فـ ﴿لَمْ يَلِدْ﴾؛ إذ معلولاته ليست موجودة معه، بل به، فهي به هي وبنفسها ليست بشيء.

---

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٢. محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٨/

و﴿لَمْ يُولَدْ﴾؛ لصمديّته المطلقة، فلم يكن محتاجاً إلى شيء. ولمّا كانت هويّته الأحديّة غير قابلة للكثرة والانقسام ولم يمكن مقارنة الوحدة الذاتيّة لغيرها؛ إذ ما عدا الوجود المطلق ليس إلّا العدم المطلق، ولايكافئه أحد، فـ ﴿ولَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أحَدٌ﴾؛ إذ لايكافئ العدمُ الصرفُ الوجودَ المحضَ. ولهذا سمّيَت سورةَ الإخلاص والأساس؛ لأنّ أساس الدين على[1] /٤٠ ب/ التوحيد، بل أساس الموجود[2] كلّه.[3]

[الكلمات الإلهيّة غير متناهية]

تنبيه: الكلمات الإلهيّة غير قابلة للنفاد والانتهاء؛ لأنّ الكلماتِ الإلهيّة إمّا أن تعنى بها الكلمات القرآنيّة أو الكلمات الآفاقيّة والأنفسيّة أو هما معاً، وعلى التقادير فليست بقابلة للنفاد فتكون غير متناهية؛ لأنّ الكلماتِ الآفاقيّة والأنفسيّة عبارة إمّا عن الممكنات المتجدّدة بحسب النوع والشخص المعدومة في الخارج أو الموجودة في نفس الأمر، وإمّا عن المظاهر الإلهيّة المثاليّة الباقية أزلاً وأبداً كما قيل:

الباقي باق لم يزل[4] والفاني فان لم يزل[5]

وعلى كلا التقديرين ليست قابلةً للنهاية والنفاد، بل نسبة العالم المحسوس كالقطرة بالنسبة إلى تلك العوالم؛ لقوله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ

---

١. مر: ـ على.

٢. مر، حج (خ ل): الوجود.

٣. جامع الأسرار: ٥٠

٤. مص: في الأزل.

٥. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٣٤؛ جامع الأسرار: ٢٠٩؛ نقد النقود: ٦٦٨؛ شرح فصوص الحكم للقيصري: ٦٥٨؛ شرح فصوص الحكم للخوارزمي: ٣٠٦/١

وَالأرْضَ﴾[١]. ومعلوم أنّ الكرسيّ لايطلق بحسب الصورة إلّا على الفلك الثامن كما لايطلق بحسب المعنى إلّا على النفس الكلّيّة، وعلى الوجهين أين العالم المحسوس من الكرسيّ وما بينهما من العوالم والأفلاك والأجرام وبُعد كلّ واحد منها عن الآخر؟ فضلاً عن النفس الكلّيّة بالنسبة إلى العالم المخصوص بالنفوس الجزئيّة الضيّقة الكدرة المظلمة؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يقل الحقّ تعالى في وصفها: ﴿**وَإذا رَأيْتَ ثَمَّ رَأيْتَ نَعيماً وَمُلْكاً كَبيراً**﴾[٢]؛ لأنّ الكبير لايقول للشيء كبيراً إلّا ويكون ذلك الشيء في غاية الكِبَر. والعالم المحسوس المعبَّر عنه بالدنيا لو لم تكن عند اللّه وفي نفس الأمر بهذه الغاية من الحقارة ما ورد عن الكامل الحقيقيّ ـ أعني نبيّنا[٣]ﷺ ـ «لو كانت الدنيا تزن عند اللّه جناح بَعوضَة لَما سقى كافراً منها شربةَ ماء»[٤].

وتحقّق من هذا أنّ العالم المحسوس بالنسبة إلى العالم المعقول كالقطرة بالنسبة إلى المحيط وأقلّ منها، وأنّ السماواتِ السبع والأرَضين السبع بالنسبة إلى الكرسيّ كذلك، والكرسيّ بالنسبة إلى العرش كمثله، والعرش والكرسيّ بالنسبة إلى عالم العقول والنفوس المجرّدة أقلّ من ذلك كلّه، مع أنّ هذه كلّها متناهية والكلمات الإلهيّة غير متناهية، فأين المتناهي من غير المتناهي؟

---

١. البقرة/٢٥٥

٢. الإنسان/٢٠

٣. حج: + محمّد.

٤. من لايحضره الفقيه: ٣٦٢/٤؛ وسائل الشيعة: ١٧/١٦؛ بحار الأنوار: ١٢٤/٧٠، ٥٣/٧٤؛ الاحتجاج: ٣٢/١؛ الاختصاص: ٢٤٣/١؛ تفسير الإمام العسكريّ: ٥٠٦؛ جامع الأخبار: ١٧٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٣٣٠/١٩؛ مكارم الأخلاق: ٤٣٨

[مأثورات في بيان حقارة العالم المحسوس]

وقد ورد عن أبي ذرّ الغِفاريّ رضي الله عنه أنّه سأل النبيّ صلى الله عليه وآله عن الكرسيّ وسِعَتِه بالنسبة إلى السماوات والأرض، فقال عليه السلام: «ما السماوات السبع والأرَضون السبع في الكرسيّ إلّا كحلقة مُلقَاة بأرض فلاةٍ لانهاية لها، وفضل العرش على الكرسيّ مثل فضل تلك الفلاة على تلك الحلقة».[1]

وروِي عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ للّه تعالى أرضاً بيضاءَ مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوماً هي مثل أيّام الدنيا ثلاثين مرّةً، مشحونة خلقاً لايعلمون أنّ اللّه خلق السماواتِ والأرضَ ولايعلمون أنّ اللّه خلق آدم وإبليس».[2]

وورد عنه أيضاً أنّه قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: «خلَق اللّه تعالى ملَكاً تحت العرش، فأوحى[3] /٤١ أ/ إليه: أيّها الملك! طِر، فطار ثلاثين ألفَ سنةٍ، ثمّ أوحى إليه: طِر، فطار ثلاثين ألفَ سنةٍ أخرى، ثمّ أوحى إليه: طِر، فطار ثلاثين ألفَ سنةٍ أخرى، فأوحى إليه: لو طِرت إلى نفخ الصور كذلك، لَم تبلُغ إلى الطرف الثاني من العرش. فقال الملَك عند ذلك: سبحان ربّي الأعلى وبحمده».[4] فلينظر العاقل إلى عظمة هذه العوالم وإلى حقارة العالم المحسوس وما عليه من البحور والأشجار.

---

١. بحار الأنوار: ٥/٥٥، ١٧، ٧٢/٧٤؛ تفسير العيّاشيّ: ١٣٧/١؛ الخصال: ٥٢٣/٢؛ عوالي اللآلي: ٩٠/١، ١٠٠/٤؛ مجموعة ورّام: ٦٦/٢؛ معاني الأخبار: ٣٣٢

٢. أعلام الدين: ٢٨٠؛ عوالي اللآلي: ١٠٠/٤

٣. حج: + اللّه.

٤. بحار الأنوار: ٣٤/٥٥؛ روضة الواعظين: ٤٧/١؛ عوالي اللآلي: ١٠٠/٤

وقد ورد عن أهل الله بالاتّفاق أنّ العالم الحسّيّ بالنسبة إلى العالم المثاليّ الواقع بين العالمين كحلقة مُلقَاة في بيداء لانهاية لها[١]، والعالم المثاليّ عندهم عالم روحانيّ من جوهر نورانيّ شبيه بالجوهر الجسمانيّ من كونه محسوساً مقدارياً وبالجوهر العقليّ المجرّد من كونه نورانيّاً، وليس بجسم ماديّ ولابجوهر[٢] عقليّ؛ لأنّه برزخ وحدٌّ فاصلٌ بينهما، وكلّ ما هو برزخ بين الشيئين لابدّ وأن يكون غيرهما، بل له جهتان يشبه بكلّ منهما ما يناسب عالمه[٣]. وقالوا: العالم المثاليّ يشتمل على العرش والعرش يشتمل على الكرسيّ والكرسيّ يشتمل على السماوات السبع والأرَضين السبع وما في جميعهما[٤] من الأفلاك والأملاك.[٥]

وبحث عالم المثال دقيق ومع دقّته طويل، والغرض من ذكره أنّه إذا كان هناك عالم بين العوالم الروحانيّة والجسمانيّة بهذه السعة، فكيف تكون سعة العوالم التي فوقه بمراتب غير متناهية؟

[الجنّة صوريّة ومعنويّة]

ويعرف بهذه صفة الجنّة الصوريّة التي قال تعالى فيها: **﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماوَاتُ وَالأَرْضُ﴾**[٦]. فقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «يعطى كلُّ مؤمن يومَ القيامة من الجنّة

---

١. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ١٠١

٢. حج: جوهر.

٣. نفس المصدر: ٩٧؛ نقد النصوص: ٥٥

٤. حج: جوفهما.

٥. شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٩٨

٦. آل عمران/١٣٣

مثل الدنيا سبعَ مرّات»[١]. وجنّة يكون عرضها بهذه المثابة فكيف حال طولها؟ ويعطى منها كلٌ مؤمن سبعَ مرّات مثلها، فكيف تكون سعة تلك الجنّة؟ وإذا فرضنا هذا في الجنّة الصوريّة فكيف يكون حال الجنّة المعنويّة التي هي فوقها بمراتب متعدّدة، بل بمراتب غير متناهية؛ لقوله: ﴿**وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللّهِ لاتُحْصُوها**﴾[٢]؟

والجنّات من أعظم نِعَم اللّه تعالى، وكلّ ما يتصوّر الإنسان دنياً وآخرةً فهو من نعمته تعالى كما قال تعالى: ﴿**وَأسْبَغَ عَلَيْكمْ نِعَمَهُ ظاهِرَةً وَباطِنَةً**﴾[٣]، وعلى جميع التقادير ليست قابلةً للحصر والعدّ والانتهاء والانقطاع. وبالنسبة إلى الجنّة الصوريّة والمعنويّة ورد عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «الجنّة أشوَق إلى سلمانَ مِن سلمانَ إلى الجنّة»[٤]. ومراده أنّ الجنّة الصوريّة أشوَق إلى سلمانَ من سلمانَ إليها؛ لأنّ سلمان كان في الجنّة المعنويّة فارغاً عن الجنّة الصوريّة، والجنّة المعنويّة هي التي ورد فيها: «إنّ للّه جنّة ليس فيها حور ولاقصور ولالبن ولاعسل، بل يتجلّى فيها ربّنا ضاحكاً متبسّماً»[٥ و٦]. وقوله: «سترون ربّكم كما ترون القمر ليلةَ البدر»[٧]

---

١. عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. النحل/١٨

٣. لقمان/٢٠

٤. عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٥. هامش تش، حج: المراد بالضحك والابتسام هنا هو إشراقات الأنوار الذاتيّة على أهل هذه الجنّة.

٦. عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٧. بحار الأنوار: ٢٣٠/٣٧، ٢٥١/٩١؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٨؛ معاني الأخبار: ٧٢؛ عوالي اللآلي: ٤٧/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٩٤/٢، ١٠١/٤

إشارة إلى أنّ هذه المشاهدة في هذه الجنّة. وكذلك في الحديث القدسيّ: «أعددت لعبادي الصالحين /٤١ ب/ ما لاعين رأت ولاأذن سمعت ولاخطر على قلب بشر»[١] إشارة إليها، وكذلك قوله تعالى: ﴿**فَلاتَعْلَمُ نَفْسٌ ما أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**﴾[٢].

والغرض من هذا كلّه أنّ العالم المحسوس المعبّر عنه بالأرض وما فيها وما عليها من البحور والأشجار كقطرة بالنسبة إلى هذه العوالم، وأنّ الكلماتِ الإلهيّة الثابتة في كتب اللّه تعالى الآفاقيّةِ والأنفسيّةِ الدائمةِ أزلاً وأبداً غيرُ متناهية صورةً ومعنىً، فكيف يمكن نفادها وانتهاؤها؟

[تطبيق بين الكتاب الآفاقيّ والكتاب الأنفسيّ]

واعلم أنّ في الكتاب الآفاقيّ حرف واحد يقوم مقامَ الجمع وهو المعبّر عنه بالعقل الأوّل والتعيّن الأعظم وهو مظهر باء بسم اللّه الرحمن الرحيم، فهي في مقابله، ولهذا قال ﷺ: «ظهرتِ الموجودات من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»[٣]، وقال عليّ عليه السلام: «واللّه لو شئتُ لأوقرتُ سبعين بعيراً من باء بسم اللّه الرحمن الرحيم»[٤]. وكذلك في الكتاب الأنفسيّ حرف يقوم مقامَ الكلّ وهو مظهر العقل

---

١. بحار الأنوار: ٩٢/٨، ٨٢/٣٣؛ عوالي اللآلي: ١٠١/٤

٢. السجدة/١٧

٣. المقدّمات من نصّ النصوص: ٧٢، ١٥١، ٣١٠؛ وقال الشيخ الأكبر: «بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز العابد عن المعبود» (الفتوحات المكّيّة: ١٠٢/١).

٤. عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ وروي عنه عليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب» (بحار الأنوار: ١٥٧/٤٠، ٩٣/٨٩، ١٠٣؛ الصراط المستقيم: ٢١٩/١)؛ وأيضاً روي عنه عليه السلام أنّه قال: «لو شئت لأوقرت بعيراً من تفسير بسم اللّه الرحمن الرحيم» (بحار

الأوّل والتعيّن الأوّل وهو العقل الجزئيّ الذي هو خليفته.

وفي الآفاقيّ كلمة واحدة تقوم مقامَ الكلّ وهي الكلمة الإنسانيّة المحمّديّة[١] صورةً ومعنى التي هي مظهر كلمة واحدة في القرآن تقوم مقامَ كلّه أيضاً وهو لفظة اللّه. وفي الأنفسيّ كلمة واحدة تقوم مقامَ الكلّ وهي الكلمة القلبيّة الجامعة لكلّ كمال يمكن للإنسان حصولُه، ومظهرها الإمام والخليفة للإنسان الكامل ومن قام مقامَه من متابعته[٢] على قدم الصدق.

وفي الآفاقيّ آية واحدة تقوم مقامَ الكلّ وهي الإنسان مطلقاً؛ إذ ليس في الآفاقيّ آية أعظم ولاأتمّ منه، وهو مظهر الآية التي في القرآن القائمة مقامَ الكلّ التي هي بسم اللّه الرحمن الرحيم. وفي الأنفسيّ آية واحدة وهي النفس الناطقة الإنسانيّة؛ فإنّه ليس في آيات الإنسان أعظم ولاأتمّ منها، ولهذا قال صلى الله عليه وآله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[٣].

وفي الآفاقيّ سورة كذلك وهو الإنسان بجملته؛ فإنّه مظهر لجميع العوالم الآفاقيّة، وهو مظهر السورة الجامعة في القرآن ـ أعني الفاتحة ـ لأنّها جامعة

الأنوار: ١٨٦/٤٠، كشف الغمّة: ١٣٠/١؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٤٣/٢).

١. هامش حج: ولكلّ مصطلح. وربّما تكون لقوم مصطلحات لذلك الوجود. فتارةً سمّوها بالحقيقة المحمّديّة وأخرى بالعقل الكلّ والعقل الأوّل وغير ذلك. فالعبارات شتّى والوجه واحد جداً.

٢. مر، حج: متابعيه.

٣. بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنين في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١. وعن إدريس النبيّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢

لجميع القرآن. وكذا في الأنفسيّ سورة جامعة وهي القلب؛ فإنّه مظهر لكلّ ما في الأنفس.

وكذلك يصدق على مجموع العالم الآفاقيّ أنّه قرآن وكتاب إلهيّ، كما أنّ القرآن العزيز كتاب إلهيّ. وكذلك العالم الأنفسيّ يصدق عليه أنّه قرآن وكتاب إلهيّ.

فتدبّر هذه اللطائف؛ فإنّها تنفعك كثيراً في ما أنت بصدد تحصيله من هذه المعارف الإلهيّة، وكلّها دالّة على التوحيد الوجوديّ الذي هو جمع الجمع وجامع الجميع؛ فإنّه حاصل في كلّ واحد واحد من هذه العوالم، فبه نظام الكلّ. وتطّلع بقراءة هذه الكتب الثلاثة على معرفة احتياج الكلّ إلى التوحيد وأنّ به قام الوجود وتعرف بقراءتها /٤٢ أ/ مطابقةَ بعضها لبعض، فتصل إلى المقصود وتعدّ من أهل العرفان ويصدق عليك معنى قوله تعالى[1]: ﴿**اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً**﴾[2]؛ فإنّ ذلك صادق في هذه الكتب الثلاثة، فافهم تغنَم.

❊

---

١. حج: ـ تعالى.

٢. الإسراء/١٤

[إثبات موجد الممكنات بطريق الإمكان]

قوله: لابدّ لهذه الممكنات الموجودة من موجِد[1]؛ لاستحالة ترجيح وجودها لذاتها وإلّا لكانت واجبة، هذا خلف. فإمكانها أحوجها إلى الموجد، ولايكون موصوفاً بما اتّصفت به وإلّا لاحتاجَ كاحتياجها، فلايحصل وجود ممكن قبل حصول ذلك الموجِد وإلّا يلزم التسلسل.

قال: أشار إلى الاستدلال على إثبات موجد لهذه الممكنات بطريق الإمكان، على ما تقرّر عنده من أنّ علّة الحاجة هي الإمكان. ولمّا كانت هذه الممكنات قد لوحظ وجودها خارجاً طلب العقل لذلك الترجيح سبباً محصّلاً له؛ إذ لو كان ذلك الترجيح حاصلاً لها بلاسبب لكان مبدؤه إمّا ذاتها فلاتكون ممكنة؛ لأنّ ما مبدأ وجودِه ذاتُه يكون واجباً، هذا خلف؛ إذ الفرض إمكانها، فحصول الترجيح لأحد طرفَيها موجب لحصول سبب له.

ولمّا كان المترجّح هو الوجود كان مُحوِجاً إلى حصول علّة الوجود، فلابدّ من تحقّقها وتلك العلّة هي الموجد المحصّل للوجود. فإن كان موصوفاً بما اتّصفت به الممكنات ـ أعني الإمكان ـ احتاج كاحتياجها وهو ظاهر، فيتوقّف حصول جميع الممكنات على حصول ذلك الموجد؛ لما عرفت، وننقل الكلام إليه. فلو كان موصوفاً بما اتّصفت به أيضاً استلزم احتياجه إلى آخر، وحينئذٍ يلزم

---

١. مو: لابدّ من موجد لهذه الممكنات الموجودة.

إمّا التسلسل أو الانتهاء إلى الواجب، لكن الأوّل باطل؛ لما تقدّم، فيثبت[١] الثاني.

[استدلال على ثبوت الإمكان للممكنات]

أقول: هذا الدليل موقوف على تحقّق الإمكان وثبوته[٢] لهذه الأشياء المترجّح وجودها؛ إذ لو منع المانع من إمكانها لَما ثبت الدليل، فلابدّ من الاستدلال على ثبوت الإمكان لها أوّلاً؛ ليستقيم الدليل.

فنقول: ممّا يدلّ على إمكانها ثبوت صفات الإمكان لها، وهي الشرور اللازمة لماهيّاتها التي هي ملزومات العدم؛ لما عرفت أنّ الشرّ عدم ذات أو عدم كمال، وإذا كان العدم لازماً لماهيّاتها تحقّق الإمكان فيها[٣]؛ لأنّ الواجب وجود محض، ويلزمه أن يكون خيراً محضاً. فلو كانت هذه الأشياء متّصفة بالوجوب الذاتيّ لَما تحقّق عنها شيء من الأعدام البتّة؛ لما عرفت أنّ الوجود المحض لايتحقّق عنه العدم؛ لأنّ العدم نقيضه والشيء لايتحقّق عن نقيضه. فظهور هذه الأعدام عنها وتحقّقها بها مستلزم لكونها غير وجود محض، فلايتحقّق لها الوجوب الذاتيّ بالضرورة، فيلزمها الإمكان الذاتيّ[٤] وهو المطلوب.

❊

---

١. مر، حج: فثبت.

٢. حج: ـ وثبوته.

٣. مر: تحقّق لها الإمكان.

٤. حج: + بالضرورة.

[إثبات الواجب بطريق لايحوج إلى إبطال التسلسل]

قوله: أو نقول: الممكن ليس له وجود، فلايكون لغيره عنه وجود. فلو فرض خلوّ هذه الممكنات من واجب لم يكن لشيء منها وجود، هذا خلف.

قال: هذا إشارة إلى استدلال آخر على المطلوب بطريق لايُحوِج إلى إبطال التسلسل ولاملاحظته، وتقريره يبتني على مقدّمتين:

إحداهما: أنّ الممكن ليس له وجود من ذاته، وقد ظهرت بما تقدّم.

والثانية: أنّه لايكون موجداً لغيره. وتقريرها أنّ إيجاده لغيره متوقّف على وجوده؛ لاستحالة تأثير المعدوم في الموجود، ووجوده من غيره؛ لما تقدّم، فإيجاده لغيره من غيره. فثبت[1] أنّه لايكون موجداً لغيره باعتبار ذاته؛ لأنّ إيجاده للغير من لوازم وجوده ووجوده من غيره، فيكون إيجاده للغير حاصلاً من الغير.

وحينئذٍ نقول: هنا ممكنات موجودة قطعاً، فمع تقدير فرض خلوّها من واجب يلزم أن لاتكون موجودة ـ على ما تبيّن في المقدّمتين السابقتين ـ وقد /٤٢ ب/ ثبت وجودها، فيستلزم وجود واجب صدرت عنه وإلّا لم تكن موجودة، هذا خلف.

---

١. حج: فيثبت.

[إثبات الواجب بتصوّر معنى الموجد الكافي]

قوله: أو نقول: لابدّ لهذه الممكنات من موجدٍ كافٍ، ولاشيء من الممكن بموجدٍ كافٍ، ينتج: لاشيءَ من موجد هذه الممكنات بممكن، فيكون واجباً. والأولى ضروريّة والثانية تقدّم بيانها.

قال: أشار إلى تقرير هذه الطريقة بوجه آخر، تقريره يحتاج[1] إلى تصوّر معنى الموجد الكافي. ونعني به ما لايحتاج الأثر معه إلى غيره، وهو مرادف للعلّة التامّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: لابدّ لهذه الممكنات الموجودة من موجد يكون كافياً في تحصيلها، أي علّة تامّة في وجودها لاتتوقّف مع حصوله على شيء آخر غيره، وهذا الموجد لايصحّ أن يكون موصوفاً به الممكن؛ لأنّ الممكن لايصحّ أن يكون كافياً في أثره، فلايكون علّة تامّة فيه؛ لما عرفت أنّ إيجاده لغيره متوقّف[2] على وجوده ووجوده من غيره ـ على ما سبق ـ فلايكون إيجاده لغيره من ذاته؛ لما عرفت. وحينئذٍ يلزم أن لايكون موجد هذه الممكنات ممكناً وإلّا لَما وجدت؛ لاحتياجها إلى السبب التامّ، والممكن ليس كذلك، فيكون واجباً؛ لأنّه لاتتصوّر تماميّة السبب في غيره.

---

١. حج: محتاج.

٢. حج: يتوقّف.

وحاصله يعلم بقياس من الشكل الثاني كما ذكر[1] في الأصل، وينتج هذا الضرب بردّه إلى الأوّل بعكس الكبرى وجعلِه كبرى لصغرى القياس. فنقول: لابدّ لهذه الممكنات من موجدٍ كافٍ، ولاشيء من الموجد الكافي بممكن، ينتج: لاشيء من موجد هذه الممكنات بممكن، وهو المطلوب.

وحينئذٍ نقول: إذا سلب الإمكان عن موجد هذه الممكنات تعيَّن أن يكون واجباً؛ لعدم الواسطة. وادَّعى المصنِّف ضروريّة صغرى القياس وهي معلومة كذلك لمن تصوّر حقيقة الممكن واحتياجه في الترجيح إلى موجد يكون علّة في تحصيله. وأمّا الكبرى من القياس فادَّعى تقدّم بيانها، وأشار بذلك إلى ما سبق من [أنّ][2] الممكن لمّا لم يكن له وجود لم يكن لغيره عنه وجود، وقد قرّرت في ما سلف، فيثبت المطلوب.

[إثبات الواجب تعالى بطرق عدّة]

أقول: «اعلم أنّ المحقّقين من الأفاضل وأهل العلم من المتقدّمين والمتأخّرين ذكروا على إثبات واجب الوجود براهينَ وهي متفاوتة المعاني.

[مجموع الممكنات ممكن مفتقر إلى علّة واجبة]

البرهان الأوّل: ندّعي أنّه لابدّ وأن يكون في الموجودات موجود واجب الوجود لذاته؛ إذ لو لم يكن كذلك لكان كلّ واحد من تلك الموجودات ممكناً لذاته؛ لعدم الواسطة. وإذا لم يكن واجباً فهو ممكن، فيكون كلّ واحد من تلك

---

١. حج: ذكره.

٢. مر، حج: + قوله.

الموجودات ممكناً مفتقراً إلى علّة، /٤٣ أ/ فيكون مجموع الممكنات ممكناً مفتقراً إلى علّة؛ لافتقاره إلى كلّ واحد من أجزائه التي هي غيره. وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فهذا المجموع ممكن مفتقر إلى غيره. ولأنّ[1] المجموع مفتقر إلى كلّ واحد من الأجزاء الممكنة، والمفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان.

فعُلم ممّا ذكرناه أنّ مجموع الممكنات ممكن، وكلّ ممكن مفتقر إلى علّة تامّة. ينتج من الأوّل أنّ مجموع الممكنات مفتقر إلى علّة تامّة، وتلك العلّة يجب أن تكون خارجة عن ذلك المجموع بجملته وأجزائه، فالعلّة المؤثّرة في المجموع يجب أن تكون مغايرة له وخارجة عنه، فتلك العلّة لاتخلو إمّا أن تكون ممكنة أو واجبة. فإن كانت ممكنة وجب أن تكون من جملة آحاد المجموع وحينئذٍ لاتكون خارجة عنها. فتعيّن أن تكون العلّة التامّة للمجموع واجبة الوجود لذاتها، وذلك هو المطلوب. /٤٣ ب/

[تفصيل البرهان السابق]

البرهان الثاني: وهو يرجع إلى البرهان الأوّل، وهو تفصيله. لو لم تكن في جملة الموجودات علّة واجبة الوجود لذاتها لكان كلّ واحد من تلك الموجودات ممكناً، فيكون المجموع المفتقر إلى كلّ واحد من الممكنات ممكناً. فعلته التامّة إمّا أن تكون نفسه أو ما يكون داخلاً فيه من الأجزاء ـ إمّا كلّها أو بعضها، معيّناً كان أو غيرَ معيّن ـ أو ما يكون خارجاً عنه وعن أجزائه.

لاجائز أن تكون العلّة نفس المجموع، وإلّا يلزم تقدّم الشيء على نفسه

---

١. تعليل ثانٍ لقوله: «فيكون مجموع الممكنات ممكناً...».

وتأثيره فيه، وذلك محال.

ولاجائز أن تكون العلّة جملة أجزاء ذلك المجموع؛ إذ جملة أجزاء الشيء عبارة عن مجموع ذلك الشيء، فيلزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه، وذلك محال.

ولاجائز أن تكون العلّة كلّ واحد من الأجزاء، وإلّا لزم أن يكون كلّ واحد من الأجزاء مؤثّراً في نفسه وفي كلّ واحد من الآحاد التي هي علل؛ فإنّ المؤثّر في المجموع يجب أن يكون مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائه.

وإن كانت العلّة بعض الأشياء، فسواء كانت معيّنة أو غير معيّنة فهو محال؛ لكون كلّ واحد من الأجزاء ممكناً مفتقراً إلى علّة.

فجميع تلك الأجزاء مفتقرة إلى علّة خارجة عن السلسلة الممكنة، وإلّا لوجب دخولها فيها وليس كذلك. ولأنّ المجموع إذا كان ممكناً فهو مفتقر بالضرورة إلى علّة غير داخلة في المجموع؛ لأنّ العلّة بهذا التفسير هي التي لاتسبقها علّة أخرى، وإلّا لكانت العلّة هي السابقة، لا ما هو داخل في السلسلة الممكنة؛ فإنّ كلّ واحد منها لابدّ وأن تسبقه علّة أخرى، وحينئذٍ لايكون شيءٌ منها علّةً على هذا التفسير. فوجب أن تكون العلّة الخارجة عن المجموع وأجزائه واجبةَ الوجود لذاتها وذلك هو المطلوب.

[كلّ ممكن يفتقر إلى علّة موجودة معه في الزمان]

البرهان الثالث: إن كان في الموجودات ما هو واجب الوجود فقد ثبت المطلوب، وإلّا فكلّ واحد منها ممكن الوجود، وكلّ ممكن الوجود يفتقر إلى علّة تكون موجودة معه في الزمان؛ إذ لو جاز تقدّمها عليه في الزمان لكان

المرجّح حاصلاً بدون الترجيح وذلك محال. فعلّة الممكن لابدّ وأن تكون موجودة معه في الزمان. فإن كانت تلك العلّة واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فتفتقر إلى علّة أخرى، ثمّ تلك العلّة إن كانت ممكنة عاد الكلام إليها كما في الأوّل، ويلزم إمّا الدور المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه وهو محال، وإمّا التسلسل المقتضي لوجود علل ومعلولات مترتّبة موجودة معاً إلى غير النهاية، وقد عرفت بطلانه. فلابدّ من الانتهاء إلى علّة واجبة الوجود تنقطع بها السلسلة الغير المتناهية الممتنعة الوجود، وذلك هو المطلوب.

[اعتراض الأبهريّ على هذا البرهان]

وأورد أثير الدين الأبهريّ[١] على ما ذكرناه بأنّا لانسلّم أنّ العلّة المؤثّرة في المجموع لابدّ وأن تكون مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه؛ فإنّه يجوز أن تكون العلّة المؤثّرة مؤثّرة في المجموع من حيث هو مجموع، ولاتكون مؤثّرة في كلّ جزء من أجزائه، بأن يكون بعض الأجزاء غنيّاً عن المؤثّر أو محتاجاً، لكن لا إلى هذا المؤثّر المذكور، بل يكون حاصلاً لمؤثّر آخر؛ فإنّ المجموع المركّب من الواجب والممكن ممكن؛ لأنّه مفتقر إلى الممكن والمفتقر إلى الممكن يجب أن يكون ممكناً، فالمجموع المركّب من الواجب والممكن ممكن. ثمّ المؤثّر في المجموع إنّما هو الواجب لذاته، ومع ذلك فليس مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائه وإلّا لوجب أن يكون مؤثّراً في نفسه، وذلك محال. فهذا مثال ما يكون بعض أجزاء المجموع مستغنياً عن العلّة.

---

١. راجع: منتهى الأفكار في إبانة الأسرار: ٣٠٦

وأمّا مثال ما يكون بعض الأجزاء حاصلاً بمؤثّر آخَر، فهو كالسرير الذي يكون بعض أجزائه متقدّمة على البعض بالزمان؛ فإنّ علّته التامّة ليست علّة لكلّ واحد من أجزائه، وإلّا لوجبت الأجزاء بموجبها، وليس كذلك؛ فإنّ العلّة التامّة إن كانت موجودة مع الجزء المتقدّم الذي هو الخشب لزم تأخّر المعلول عن العلّة التامّة، وذلك محال. وإن كانت موجودة مع الجزء المتأخّر الذي هو الصورة لزم تقدّم المعلول على علّته التامّة، وذلك محال أيضاً[1].

ثمّ أورد على نفسه سؤالاً وذلك أنّا ما ادّعينا أنّ العلّة المؤثّرة في أيّ مجموع لابدّ وأن تكون مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه مطلقاً، بل مرادنا أنّ العلّة المؤثّرة في جميع الممكنات لابدّ أن تكون مؤثّرة في كلّ واحد من أجزائه. فلايرد علينا المجموع المركّب من الواجب والممكن؛ إذ لايصدق عليه أنّه مجموع الممكنات.

ثمّ إنّه أجاب عن هذا السؤال أنّ قولكم: «نحن ندّعي أنّ المؤثّر في مجموع الممكنات /٤٤ أ/ لابدّ وأن يكون مؤثّراً في كلّ واحد من أجزائه» ليس ذلك ببيّن، بل ذلك ممّا يحتاج إلى البيان.

•

[تقرير الأبهريّ من هذا البرهان]

ثمّ إنّه قرّر البرهان على وجه آخر فقال: المجموع المركّب من آحاد ـ كيف كان ـ لابدّ له من علّة تامّة، فعلّته التامّة لايجوز أن تكون نفس المجموع؛ لامتناع تقدّم الشيء على نفسه، ولاجزءٌ من الأجزاء الداخلة؛ وإلّا لَما كان المجموع

---

١. حج: أيضاً محال.

متوقّفاً على غير ذلك الجزء من باقي الآحاد، ولاشيء من العلّة التامّة كذلك. فإذا امتنع أن تكون العلّة التامّة للمجموع نفسَه أو جزءً من أجزائه بقي أن تكون العلّة إمّا خارجة عن ذلك المجموع أو مركّبة من الداخل والخارج، وعلى كلّ واحد من التقديرين يلزم ثبوت موجود واجب الوجود لذاته، وذلك هو المطلوب.

[إشكال على معنى العلّة التامّة والجواب عنه]

وأورد على هذا مستفسراً بأنّكم ما تريدون بالعلّة التامّة؟

إن أردتم بها مجموعَ الأمور التي يفتقر المجموع إلى كلّ واحد منها، فلِمَ قلتم: إنّ نفس المجموع ليس بعلّة تامّة بهذا المعنى؟

وإن أردتم بها ما يكون مؤثّراً في وجود المجموع لكن بشرط وجود غيره، فلِمَ قلتم: إنّ العلّة التامّة بهذا المعنى لايكون المعلول متوقّفاً على غيره؟ ألاترى أنّ المجموع المركّب من الواجب والممكن كيف يحتاج إلى علّة؟ وتلك العلّة لايجوز أن تكون المجموع ولاخارجة عنه، بل يجب أن تكون داخلة فيه، ومع ذلك فالمعلول يتوقّف على غيره.

والجواب أنّ المجموع المركّب إذا كان تركيبه عن آحاد ممكنة فلابدّ أن تكون العلّة التامّة لذلك المجموع علّةً مؤثّرةً في كلّ واحد من آحاد ذلك المجموع، وإلّا لزم أن يكون بعضُ الآحاد الذي لاتؤثّر فيه علّةُ المجموع إمّا أن يكون مستغنياً عن العلّة بالكلّيّة، فلايكون ممكناً وقد فرضناه كذلك، هذا خلف. وإمّا أن تكون له علّة مؤثّرة غير علّة المجموع، وتلك العلّة إن كانت واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فعند قطع النظر عن تلك العلّة لايكون ذلك البعض من الآحاد حاصلاً، فلايمكن حصول المجموع ويلزم حينئذٍ أن تكون العلّة التامّة

غير تامّة؛ لتخلّف المعلول عنها.

فعُلم أنّ الآحاد إن كان فيها واجب الوجود فثبت المطلوب، وإن كانت الآحاد كلّها ممكنة فعلّة المجموع يلزم أن تكون علّة لكلّ واحد من تلك الآحاد، ولزم على كلّ تقدير إثباتُ موجودٍ واجب الوجود لذاته. ومن هذا يعلم أنّ السرير الذي له أجزاء ممكنة فعلّة المجموع متى كانت تامّة كانت علّة لكلّ واحد، فيجب تقدّم تلك العلّة على كلّ واحد من الأجزاء.

وأمّا المجموع المركّب من الواجب والممكن فليس كلامنا في هذا المجموع الاعتباريّ، وإنّما المقصود إثبات واجب الوجود، فإن كان هناك مجموع /٤٤ ب/ مركّب من الواجب والممكن ثبت مطلوبنا، وإن لم يكن هناك واجباً كان الجميع ممكناً، فيحتاج إلى علّة، وتلك العلّة على ما ذكرنا يجب أن تكون علّة لكلّ واحد من الأجزاء، ويلزم على كلّ تقدير إثبات واجب الوجود على التفصيل المذكور في البرهان.

[إشكال على ما أبدعه الكاتبيّ القزوينيّ في إثبات الواجب]

وأمّا ما ذكره بعض المتأخّرين[١] أنّه يجوز أن يكون في الوجود جُمَل غير متناهية ويكون كلّ واحد منها مشتملة على موجودات ممكنة غير متناهية، فجوابه: أنّا قد أقمنا البرهان قبلَ هذا على أنّ كلّ جملة مؤلّفة من علل ومعلولات ـ كان ترتيبها طبيعيّاً أو وضعيّاً ـ فإنّه تجب فيها النهاية، والجمل التي جوّز أن يكون كلّ واحد منها غير متناهية لابدّ وأن يكون تأليفها من علل ومعلولات على

---

١. وهو نجم الدين دبيران الكاتبيّ القزوينيّ في حكمة العين: ٤١

الوجه الذي ذكرناه، وإلّا لاستحال وجودها، فيجب لامحالة تناهيها، فتنتهي إلى الواجب لذاته ـ جلّت عظمته وعَزّت قدرته وعَلَت كلمته رغماً لآناف الجاحدين من المتقدّمين والمذبذبين الحائرين من المتأخّرين ـ

وقد استدلّ الحكماء على إثبات الواجب لذاته بطرق أخرى تتعلّق بالأجسام والحركة.

[إثبات الواجب بطريق أنّ الأجسام منقسمة إلى أجزاء]

الطريق الأوّل: أنّ الأجسام منقسمة إلى أجزاء، وكلّ ما له أجزاء فهو مفتقر إلى كلّ واحد من أجزائه الذي هو غيره، فكلّ جسم فهو مفتقر إلى غيره، والمفتقر إلى الغير ممكن، فكلّ جسم ممكن.

ولأنّ[١] الأجسام مؤلّفة من الهيولى والصورة، فتفتقر إلى كلّ واحد منهما، وكلّ واحد منهما غيره، وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالجسم ممكن.

وأيضاً الأجسام تفتقر إلى جهات غيرها، وكلّ ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو ممكن، فالأجسام ممكنة.

فتفتقر إلى علّة، وتلك العلّة لاتكون جسماً؛ لما سيأتي أنّ الجسم لايكون علّة لجسم آخر، ولاجسمانيّاً؛ وإلّا لزم الدور. فعلّة العالم الجسمانيّ أمر روحانيّ، إن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، وإن كان ممكن الوجود فيفتقر إلى علّة، ويلزم حينئذٍ أحد الأمرين: إمّا أن يدور الافتقار أو يتسلسل، وكلّ واحد منهما باطل، فلابدّ من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، وهو المطلوب.

---

١. وجه ثانٍ للطريق الأوّل، وما يليه وجه ثالث.

[إثبات الواجب بطريق اختصاص الصفات بالأجسام]

الطريق الثاني: الأجسام مشتركة في الجسميّة، فالامتياز بينها إنّما هو بالصفات. واختصاص بعضها ببعض الأجسام إن لم يكن لعلّة كان ذلك الاختصاص بالبعض دون البعض ترجيحاً من غير مرجّح وذلك محال. وإن كان الاختصاص لعلّة فإن كانت العلّة نفس الجسميّة فلاتكون تلك الصفة مختصّة بالبعض دون البعض الآخر، بل كانت الصفة التي بها الامتياز لازمة لكلّ جسم، فلاتكون الصفة المميّزة مميّزة، هذا خلف. وإن كانت العلّة خارجة فإن كانت واجبة ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة فلابدّ من الانتهاء إلى علّة واجبة الوجود لذاتها؛ لئلّا يلزم الدور أو التسلسل المحالان، وذلك هو المطلوب.

[إثبات الواجب بطريق النطفة]

الطريق الثالث: النطفة إن كانت متشابهة /٤٥ أ/ الأجزاء فعلّتها إن كانت جسمانيّة لزم أن يكون الحيوان المتولّد من النطفة على شكل الكرة[1]، وإلّا لزم أن تختلف آثار القوّة الواحدة في المادّة الواحدة وذلك محال. وإن كانت العلّة روحانيّة فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإن كانت ممكنة الوجود وجب انتهاؤها إلى علّة واجبة الوجود لذاتها؛ لما مرّ من بطلان كلّ واحد من

---

١. هامش تش: لأنّ الشكل الطبيعيّ في الأجسام هذا؛ لأنّ الجسم هو المقدار وهو أمر واحد. فلايصحّ أن يختلف باعتبار ذاته؛ لأنّها شيء واحد بسيط، والشيء الواحد من حيث هو لايقتضي المختلفات، بناءً على أنّ الواحد من حيث هو هو لايقتضي أكثر من واحد. فيجب أن يكون ذلك المقدار متساوياً بالنسبة إلى الجهات باعتبار ذاته، وذلك هو معنى الكرة.

الدور والتسلسل.

وإن لم تكن الأجزاء متشابهة فيكون كلّ واحد من أجزائها متشابهاً، فإن كانت العلّة التي للأجزاء جسمانيّة وجب حصول أنواع الحيوانات على أشكال كرات مضمومة بعضها إلى بعض وذلك مخالف لما عليه الوجود، وإن كانت روحانيّة وجب انتهاؤها إلى موجود واجب الوجود لذاته؛ لبطلان الدور والتسلسل وذلك هو المطلوب.

[إثبات الواجب بطريق الحركة]

الطريق الرابع: يتعلّق بالحركة. اعلم أنّ الحركة ليست علّتها نفس الجسميّة وإلّا لدامت بدوامها وكان كلّ جسم متحرّكاً وليس كذا، ويلزم أن تكون الحركات متّفقة غير مختلفة؛ لاتّفاق الأجسام في الجسميّة وتشابُه العلّة. فيجب أن تكون للحركة علّة غير الجسميّة. فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، وإلّا كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته ـ على ما مرّ ـ

[إثبات الواجب بطريق النفس]

الطريق الخامس: يتعلّق بالنفس. قد علمت أنّ النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن، فتكون ممكنة محتاجة إلى علّة. ولايجوز أن تكون علّتها الجسم؛ فإنّ الشيء لايفيد وجود ما هو أشرف منه. فعلّتها إن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب وإن كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته؛ لما عرفت غير مرّة.

فثبت بما ذكرنا من البراهين والأدلّة إثبات موجود واجب الوجود لذاته».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٤١/٣

[أفضليّة طريقة الحكماء في إثبات الواجب]

خاتمة: «اعلم أنّ المتكلّمين استدلّوا بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الواجب لذاته. وأمّا الحكماء الإلهيّون فقد استدلّوا على وجود الواجب لذاته بالنظر في نفس الوجود من انقسامه إلى الواجب والممكن، فيشهد ذلك بالواجب، فيعترفون بوجوده. ثمّ إنّهم استدلّوا بالنظر في ما يلزم الوجوب والإمكان على ثبوت صفاته واحدة واحدة. ثمّ استدلّوا من صفاته على كيفيّة صدور أفعاله عنه تعالى واحداً بعد واحد، كما استدلّوا من صدور هذا الفعل وأحواله على كيفيّة صدور باقي المعلولات من الموجودات كما هو مسطور في كتب الحكماء ـ رضوان اللّه عليهم ـ

وأمّا الحكماء الطبيعيّون فقد استدلّوا بوجود الحركات الفلكيّة ـ الدالّة على وجود محرّك ـ على وجوده. ثمّ استدلّوا باتّصال الحركات إلى غير النهاية على وجود محرّك غير متحرّك يجب انتهاؤه إلى الواجب لذاته ـ على ما ذكرناه ـ إلّا أنّ الطريق الذي سلكه الحكماء في إثبات الواجب أشرف وأوثق من طريقتَي المتكلّمين والطبيعيّين؛ فإنّ أوثق البراهين /٤٥ ب/ في إعطاء اليقين إنّما هو الاستدلال بالعلّة على المعلول كما هو طريق الحكماء، لا كما هو طريق المتكلّمين والطبيعيّين الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلّة؛ فإنّه قد لايكون مفيداً لليقين عندما يكون للمطلوب علّة غير معروفة.

وقد أشار الوحي الإلهيّ إلى الطريقين بقوله: ﴿**سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ**﴾[1]، وهذا هو حال المستدلّين بالمصنوع على

---

١. فصّلت/٥٣

الصانع وهو النظر في آيات الآفاق والأنفس الدالّة على وجود الحقّ الأوّل. ﴿**أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾[1]، وهذا هو حال المستشهدين بالحقّ تعالى على كلّ شيء في الوجود. وهذا الطريق وإن كان أشرف من الوجه المذكور فقد رجّح الشيخ الإلهيّ في *المقاومات*[2] طريقَ الاستدلال بالحركات والنفس على هذه الطريقة من جهة أخرى؛ لظهورها ووضوحها وقُربها من الفطرة البشريّة».[3]

---

١. نفس المصدر.

٢. ما عثرت على كلامه في المقاومات، بل وجدته في المشارع والمطارحات: ٤٠٣

٣. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٧٨/٣

[ليس الوجوب والوجود زائدين على ذاته تعالى]

قوله: وليس الوجود والوجوب الثابتان زائدين على الماهيّة، وإلّا لزم الافتقار إليهما، هذا خلف. ويلزمه الأزليّة والقدم والبقاء والأبديّة، وإلّا لجاز العدم، فلم يتحقّق الوجوب.

قال: لمّا بيّن وجودَ واجب استندت الممكنات في وجودها إليه، أشار إلى أنّ وجوده الموصوف بالوجود الذاتيّ لاتزيد نسبته إليه عليه، وكذلك الوجوب لاتزيد نسبته إليه عليه، ومعناه أن لايكون الوجود والوجوب زائدينِ عليه. واستدلّوا على ذلك بأنّه لو كان كذلك لكان الواجب لذاته ممكناً، والتالي باطل؛ لامتناع الانقلاب، فالمقدّم مثله.

وبيان الشرطيّة أنّه لو كان الوجوب أو الوجود زائداً على ذاته لكان عارضاً لها فلايكون معلولاً لذاته؛ فإنّا نعلم بالضرورة أنّ تأثير العلّة مشروط بتقدّمها في الوجود والوجوب. والشيء لايكون مشروطاً بنفسه، فإذَن وجوده ووجوبه من غيره، وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، هذا خلف. ولايجوز أن يكونا داخلين فيه؛ لامتناع تركيب الواجب، وإذا لم يكونا عارضين ولاداخلين كانا نفس حقيقته.

[الوجود الخاصّ به تعالى في غاية الخفاء]

إن قلت: إنّ وجوده معلوم، فلو كان نفسَ ذاته لكانت معلومة، هذا خلف؛ **قلت**: الوجود المعلوم ليس هو الوجود الذي هو نفس ذاته، بل هو الوجود المشترك المقول على وجوده ووجود الممكنات بالتشكيك، أمّا وجوده الخاصّ

فلايكون مقولاً على غيره، فلايكون معلوماً. فحقيقته التي لاتدركها العقول هي وجوده الخاصّ المخالف لسائر الوجودات وهويّته الذي هو المبدأ لجميع الموجودات، فتكون حقيقته غير معلومة.

[اختلاف الوجود في العروض وعدمه على أفراده]

إن قلت: طبيعة الوجود واحدة، فإن اقتضت /٤٦ أ/ العروض كان وجود الواجب عارضاً، وإن اقضت اللاعروض كان وجودات الممكنات غير عارضة، وإن لم تقتض أحدهما كان بعلّة خارجة، فيتطرّق الاحتياج إلى الواجب؛ **قلت**: هذا إنّما يتأتّى لو قلنا إنّ الوجود طبيعة نوعيّة، وليس [كذلك]، بل هو مقول بالتشكيك على أفراده، فجاز اختلافه في العروض وعدمه. واعتبر النور المشترك بين الأنوار المقتضي للمختلفات؛ إذ نور الشمس يقتضي إبصار الأعشى دون غيره من الأنوار، وذلك لاختلاف ملزومات النور[١].

---

١. هامش مر: **فإن قلت**: والوجود من حيث هو هو كلّيّ طبيعيّ وكلّ كلّيّ طبيعيّ لايوجد إلّا في ضمن فرد من أفراده، فلايكون الوجود من حيث هو واجباً؛ لاحتياجه في تحقّقه إلى ما هو فرد منه؛ **قلت**: إن أردتم بالكبرى الطبائع الممكنة الوجود فمسلّم ولكن لاينتج المقصود؛ لأنّ الممكنات من شأنها أن يوجد ويعدم، وطبيعة الوجود لايقبل ذلك لما مرّ. وإن أردتم ما هو أعمّ منها فالكبرى ممنوعة.

وليتأمّل في قوله: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ**﴾ [الشورى/١١]، بل لانسلّم أنّ الكلّيّ الطبيعيّ في تحقّقه متوقّف على ما يعرض عليه ـ ممكناً كان أو واجباً ـ إذ لو كان كذلك لزم الدور، سواء كان العارض منوّعاً أو مشخّصاً؛ لأنّ العارض لايتحقّق إلّا بمعروضه، فلو توقّف معروضه عليه في تحقّقه لزم الدور. والحقّ أنّ كلّ كلّيّ طبيعيّ في ظهوره مشخّصاً في عالم الشهادة يحتاج إلى تعيّنات مشخّصة له فائضة عليه من موجده، وفي ظهوره في عالم المعاني منوّعاً يحتاج إلى تعيّنات كلّيّة منوّعة له في تحقّقه في نفسه. وأيضاً كلّ ما ينوّع ويشخّص ←

[كلام الشيخ الرئيس في كون ماهيّته تعالى نفس إنّيّته]

أقول: «الذي يليق بجلال الواجب لذاته وعظمته بعد إثبات وجوب وجوده أن لايكون وجوده زائداً على ماهيّته بحيث يكون له ماهيّة ووجود، بل ماهيّته هي نفس الوجود المجرّد الذي لايكون عارضاً للماهيّات، والحكماء يعبّرون عن هذا المعنى أنّ ماهيّته نفس إنّيّته.

والذي ذكره الشيخ أبو عليّ[1] في تقريره أنّ وجوده لو كان زائداً على ماهيّته لزم أن يكون محتاجاً إلى تلك الماهيّة، والمحتاج إلى الشيء يكون لامحالة ممكناً لذاته، فيكون الوجود الواجبيّ ممكناً محتاجاً إلى علّة. وتلك العلّة المؤثّرة في ذلك الوجود إمّا أن تكون نفس تلك الماهيّة أو غيرها. فإن كان الأوّل لزم أن تكون الماهيّة متقدّمة على وجود نفسها بالوجود، فتكون الماهيّة قبل الوجود موجودة، فالوجود المتقدّم إمّا أن يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائداً على ماهيّة الواجب أو غيره. فإن كان نفسه لزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه وذلك محال. وإن كان غيره فيعود الكلام إليه غير واقف عند بعضها، وإلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه، فيلزم أن يكون للشيء وجودات مترتّبة غير متناهية موجودة معاً، وذلك محال. ولاينتقض هذا بالماهيّة الممكنة القابلة للوجود؛ فإنّها وإن كان لها وجود فهي غير متقدّمة على ذلك الوجود بالوجود؛ لكونها غير مؤثّرة فيه. فأمّا العلّة المؤثّرة في الوجود فيجب تقدّمها على الوجود بالوجود.

فهو متأخّر عن الطبيعة الجنسيّة والنوعيّة بالذات والمتأخّر لايكون علّة لتحقّق المتقدّم، بل الأمر بالعكس، وجميع التعيّنات الوجوديّة راجعة إلى غير الوجود.

١. الشفاء، الإلهيّات: ٣٤٣

فعُلم من هذا أنّ الماهيّة لايجوز أن تكون علّة لوجود نفسها، وإن كان يجوز أن تكون علّة لبعض صفاتها وعوارضها؛ فإنّ ماهيّة المثلّث علّة لزواياه الثلاثة ـ كما مرّ تقريره ـ وأمّا إذا كانت العلّة المؤثّرة في ذلك الوجود غير تلك الماهيّة لزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى الغير، فلايكون الواجب لذاته واجباً لذاته، هذا خلف. ثمّ الوجود إذا كان زائداً على الماهيّة يكون صفة لتلك الماهيّة عرضيّاً لها، فلايكون ذلك الوجود واجباً؛ فإنّك قد عرفت أنّ كلّ عرضيّ ممكن. فقد تبيّن أنّ ما وجوده زائد على ماهيّته مغاير لها، ممكن.

[إشكالان للسهرورديّ على البرهان السابق]

وأمّا الشيخ الإلهيّ[1] فقد أورد على قولهم: لو كان وجود الواجب /٤٦ ب/ زائداً على ماهيّته وكانت الماهيّة علّة للوجود لزم تقدّم الماهيّة بالوجود على الوجود، وذلك محال بوجهين:

الأوّل: أنّ وجود الممكنات زائد على ماهيّاتها عندكم، فيكون وجودها محمولاً عليها عرضيّاً لها، وكلّ عرضيّ لابدّ وأن يتأخّر وجوده عن وجود الماهيّة، فيكون للوجود في الأعيان هويّة مغايرة لهويّة الماهيّة حالّة فيها، وهويّة الحالّ الذي هو الوجود محتاج إلى هويّة المحلّ الذي هو الماهيّة، فيجب تقدّم الماهيّة بالوجود على الوجود، فيكون للماهيّة وجود غير الوجود الذي كان حالاً فيها، ويلزم من ذلك أن تكون الماهيّة موجودة قبل وجودها، وذلك محال. فلافرق في لزوم هذا المحال بين الوجود الواجب والوجود الممكن.

---

١. راجع: التلويحات: ٣٤

الثاني: أنّك قد عرفت في مباحث الاعتبارات الذهنيّة أنّ الوجود لايزيد على الماهيّات في الأعيان، وإنّما يزيد عليها في الأذهان فقط. وإذا كان كذلك فلاتكون للوجود هويّة في الأعيان تغاير الماهيّات[١] العينيّة في الخارج، فلايحتاج إلى علّة مؤثّرة فيه، فلايكون الوجود في الماهيّات الممكنة متقدّماً عليها في الأعيان. فالحقّ أنّ الذي من العلّة الفاعليّة إنّما هو نفس الماهيّات لاوجوداتها العينيّة ـ على ما يقولون ـ

فبطلت الحجّتان المذكورتان في الوجود الواجب والوجود الممكن إذا كان الوجود أمراً اعتباريّاً. فالوجود لايزيد في الأعيان على ماهيّات الممكنات، وإن جاز أن يكون زائداً عليها في الأذهان.

[كلام السهروردي في استحالة تفصيل الوجود الواجبيّ ذهناً]

وأمّا الوجود الواجبيّ فقد تبيّن أنّه لايجوز أن يزيد على ماهيّته في الأعيان، وأمّا في الأذهان فإنّ الشيخ الإلهيّ[٢] استخرج طريقة حسنة لطيفة في أنّ الوجود الواجبيّ لايجوز أن يفصّله الذهن إلى ماهيّة ووجود، ويجوز ذلك في الماهيّة الممكنة.

فللعقل أن يفصّلها إلى ماهيّة ووجود عامّ اعتباريّ بحسب اعتبار العقل لها. وأمّا الواجب لذاته فلايمكن اعتبار ذلك فيه، فماهيّته في العقل ليس إلّا الوجود الخاصّ المشخّص.

---

١. حج: الماهيّة.

٢. التلويحات: ٣٤

[تقرير البرهان على الوجه الإجماليّ]

وبرهان ذلك على الوجه الإجماليّ أنّ الواجب لذاته لو جاز أن ينقسم في الذهن إلى ماهيّة ووجود لوجب أن تكون له ماهيّة كلّيّة، والماهيّة الكلّيّة ـ على ما عرفت ـ لاتمنع لذاتها أن تكون لها جزئيّات كثيرة غير متناهية، وإن جاز أن تمنع تكثرها بسبب من خارج. فتلك الجزئيّات الغير المتناهية لايجب وجود شيء منها لنفس الماهيّة الكلّيّة؛ لأنّ نسبة جميع الجزئيّات إليها نسبة واحدة على السواء، فلو وجب وجود شيء منها دون ما عداه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجّح، وذلك محال. وإذا لم يجب وجود شيء من جزئيّات ماهيّة الواجب لذاتها لنفس الماهيّة /٤٧ أ/ يلزم أن لايكون الواجب لذاته واجباً لنفس ماهيّته، وذلك محال.

[تقرير البرهان على الوجه التفصيليّ]

وأمّا تقرير البرهان على الوجه التفصيليّ فهو أن يقال: الذي فصّل الذهن وجوده عن ماهيّته لاتخلو تلك الماهيّة إمّا أن تكون ممتنعة أو ممكنة أو واجبة. فإن كانت ممتنعة الوجود لذاتها وجب أن يمتنع وجود شيء من جزئيّاتها، وإن فرِض وجود بعضها فلايمتنع وجود الباقي ممّا لم يقع في الجزئيّات المعقولة لذلك الكلّيّ لنفس ماهيّته، وإلّا لَما أمكن وجود ذلك البعض المساوي لها في تمام الماهيّة. فإذا امتنع بعض الجزئيّات لماهيّته وجب امتناع الباقي منها، وحينئذٍ لايمكن وجود شيء من تلك الجزئيّات، والمفروض وقوع شيء منها. فإذا لم تمتنع تلك الجزئيّات على تقدير وقوع بعضها وجب أن يكون كلّ واحد من الجزئيّات الغير المتناهية التي لم تقع ممكنةً بحسب ماهيّتها. فإذا كان الواقع من

جزئيّات ذلك الكلّيّ واجبَ الوجود وكان له ماهيّـة مغـايرة للوجـود فيمكننـا أن نأخذ تلك الماهيّة كلّيّة، وحينئذٍ يمكن أن يوجد لها جزء آخر لذاتها؛ فإنّه لو لـم يمكن وجود ذلك الجزئيّ لكان إمّا ممتنعاً أو واجباً.

لاجائز أن يكون وجوده ممتنعاً وإلّا لَما أمكن وجود شيء من تلك الجزئيّات المشاركة له في تمام الماهيّـة، فلايمكـن وجـود الجزئـيّ الواجـب لذاتـه، وقـد فرضناه واقعاً، هذا خلف، فوجود ذلك الجزئيّ غير ممتنع.

ولاجائز أن يكون وجود ذلك الجزئيّ واجباً بحسـب الماهيّـة؛ فـإنّ جزئيّـات الماهيّة الكلّيّة الغير الواقعة تكون ممكنة بحسب ذاتها، وإلّا لكانت إمّا واجبـة أو ممتنعة. لاجائز أن تكون واجبة لذاتها، وإلّا لوجب وقوعها بالكلّيّـة. ولاجـائز أن تكون ممتنعة لذاتها، وإلّا لما وقع ما شاركها في تمام الماهيّة.

فعلم أنّ كلّ كلّيّ كان بعض جزئيّاته [موجوداً، كان ذلك الكلّـيّ وكـلّ واحـد من جزئيّاتـه ـ سـواء كانـت واقعـة أو غيـر واقعـة ـ ممكنـة. وإذا صـار بعـض جزئيّات][1] الماهيّة الكلّيّة ممكناً يكون باقي الأفراد أيضاً ممكنـة، فلـزم أن يصـير الواجب لذاته ممكناً لذاته، وذلك محال. فقد صحّ مـن هـذا أنّ الواجـب لذاتـه يستحيل أن تكون له ماهيّة وراء الوجود، فلايمكن أن يفصّلها الذهن إلى ماهيّـة ووجود، فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرّد الغير المضاف إلى ماهيّة.

[اعتراض الأبهريّ على قول الشيخ والجواب عنه]

واعترض أثير الدين الأبهريّ على قول الشيخ بأنّ[2] وجـود الواجـب لـو كـان

---

١. تش، مر، حج: ـ موجوداً ... جزئيّات؛ وأضفناه من رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٥٣/٣
٢. ما يأتي بعده هو نقل كلام الشيخ.

مغايراً لماهيّته فإذا أخذنا الماهيّة كلّيّة كان لها جزئيّات عقليّة، وتكون نسبتها إلى تلك الجزئيّات واحدة، وحينئذٍ لايكون الواجب لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

قال[1]: ونحن نمنع أن تكون النسبة المذكورة واحدة، وإنّما يلزم ذلك إن لو كان نسبة الماهيّة إلى الشخص الخارجيّ كنسبته إلى الجزئيّات العقليّة، فلِمَ قلتم إنّ الأمر كذلك؟ لابدّ له من برهان.

والجواب[2]: أنّ البرهان هو أنّ الحقيقة الكلّيّة ـ نوعيّة كانت أو غير ذلك ـ إذا صدق عليها حدّ أو رسم أو اسم أو غير ذلك من المعاني فإنّه يصدق على كلّ واحد من جزئيّاتها، سواء كانت خارجيّة أو عقليّة، ولو لم تكن الحقيقة واحدة لَما كان يصحّ كذلك. /٤٧ ب/ غاية ما في الباب أنّ الجزئيّ يزيد على الكلّيّ بعوارض غير داخلة في حقيقة الذات، فيساوي جميع الجزئيّات الخارجيّة والعقليّة في الحقيقة النوعيّة أو غيرها، دالّ على أنّ نسبة جميع الجزئيّات ـ كيف كانت ـ إلى ذلك الكلّيّ نسبة واحدة، فاندفع إشكاله.

[الوجود الواجبيّ لشدّة كماله يستغني عن الماهيّة]

فواجب الوجود الصرف الذي لايشوبه شيء من خصوص وعموم، وما عداه فبه وجوده، سواء كان بواسطة أو بغير واسطة. وكلّما تكثّرت مراتب الموجودات بالنزول ضعف وجودها كالشمس التي يحصل منها في ما يقابلها نور قويّ، ثمّ يضعف بعد ذلك بحسب تكثّر مراتب العكوس حتّى ينتهي إلى مرتبة ليس فيها

---

١. هذا الكلام اعتراض الأبهريّ على قول الشيخ.

٢. أي الجواب عن اعتراض الأبهريّ.

شيء من النور أصلاً، كما انتهت مراتب الوجود النازل من الواجب إلى مرتبة لايمكن أن يحصل منها شيء من الوجود.

فالوجود الواجبيّ لغاية كماله وشدّة نوريّته وقوّة لَمَعَانه يمتاز عن باقي الموجودات الممكنة بالكمال والنقص، فالكمال في ذاته والنقصان في غيره. فوجوده لكماله يستغني عن ماهيّة يقوم بها، والماهيّات الممكنة لنقصها لايستغني وجودها عن ماهيّة يقوم بها.

ولأنّ الوجود الواجبيّ لشدّة كماله كان عين ذاته، ولذلك امتنع أن يكون أمراً اعتباريّاً، والماهيّات الممكنة لنقصها وضعفها كان وجودها أمراً اعتباريّاً لاوجود له في الأعيان. فلذلك كان الوجود الواجبيّ كلّ الوجود، بخلاف الماهيّات الممكنة التي يفصّلها العقل إلى ماهيّة ووجود، فلاتكون كلَّ الوجود، بل هي غير الوجود. والوجود الذي يضاف إليها ليس هو نفس ذاتها كما كان في الواجب، ولاهو داخل فيها، بل هو أمر عارض لها بحسب اعتبار الذهن. فليس الوجود الكامل إلّا هو ـ عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ وسائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده وكماله ناقصةٌ في مرتبة الوجود.

[لايكون للوجود الواجب جزئيّ آخر من نوعه]

فإن قلت: المحذور الذي يلزم من جواز تفصيل الذهن للواجب لذاته إلى أمرين: ماهيّة ووجود، يلزم من أخذ الماهيّة كلّيّةً لها أفراد غير متناهية؛ لأنّه لايجوز أن يكون بعضها واجباً وبعضها ممتنعاً بالتقرير الذي مرّ، فيجب أن يكون ممكناً. وإذا كان الجزئيّ ممكناً لذاته كان كلّيّه ممكناً أيضاً لذاته، وحينئذٍ يلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً ـ على ما عرفت ـ وهربتم من ذلك خوفاً من أن

يصير الواجب ممكناً عند تفصيله إلى ماهيّة ووجود، فلاجرم حكمتم أنّه الوجود المحض المجرّد. ويلزمكم مثل ذلك المحذور في نفس الوجود الذي التجأتم إليه وقلتم إنّه ذات الواجب لذاته.

وتقرير ذلك أنّ الوجود الذي هو ذات الواجب كلّيّ، فلابدّ له من جزئيّات عقليّة غير متناهية، ولايجوز /٤٨ أ/ أن يكون بعض جزئيّاته[١] الواقعة واجبة، وإلّا[٢] لأمكنت الجزئيّات التي ما تقع، ولزم أن يكون الواجب لذاته الواقع ممكناً لذاته؛ لكون الواجب الواقع ممكناً لذاته؛ لكون الواجب الواقع مشاركاً للجزئيّات الغير الواقعة في تمام الماهيّة. فعُلم أنّ المحذور اللازم في الماهيّة لازم في نفس الوجود.

والجواب: هو بإبداء الفرق بين الماهيّة والوجود؛ فإنّ الوجود الواجب لمّا لم يكن أتمّ منه ولاأكمل ـ ولذلك لم يكن عارضاً لشيء من الماهيّات، بل كان ذلك الوجود المجرّد نفس ذات الواجب لذاته ـ لم يمكن أن يكون له في الذهن جزئيّات؛ فإنّه ليس سبب تكثّر جزئيّات الماهيّة إلّا انضمام أعراض توجب التكثّر أو لكونها مختلفة بالكمال والنقص وإن كان امتيازه عن جميع الممكنات بالكمال والنقص؛ فإنّ الوجود الواجب لما كان نفس الذات كان في أعلى مراتب الكماليّة ونهاية درجات الأتمّيّة، وما عداه من سائر الممكنات فوجودها بالنسبة إلى وجوده في غاية النقص ونهاية الضعف؛ لكونها وجوداً ممكناً لاواجباً، فلابدّ وأن يكون مضافاً إلى الغير ومخالطاً له.

---

١. حج: الجزئيّات.

٢. حج: + لزم امتناع بعض جزئيّاته الواقعة أيضاً. فثبت أنّ بعض جزئيّاته الواقعة لو كان واجباً.

فالوجود الواجب لايتصوّر بوجه من الوجوه أن يكون له جزئيّ آخر من نوعه. ولو فرضنا وقوعَ هذا الجزئيّ ذهناً المستحيل وقوعه عيناً فإذا نظرنا إلى ذلك الجزئيَ لم نجده مغايراً للأوّل، بل إذا حقّقنا النظر إليه كان هو الأوّل بعينه من غير أن يكون بينهما تفاوت أصلاً؛ لامتناع الامتياز في صرف الوجود الواجب الذي لايتصوّر أن يكون أتمّ منه ولاأكمل منه. وكذلك لايمكن الاختلاف بالشدّة والضعف في صرف كلّ شيء من حيث الصرفيّة للعلّة المذكورة.

وأمّا الماهيّة المعروضة للوجود في الذهن فإنّه يتصوّر أن تكون لها جزئيّات؛ لأنّها بسبب قبولها للعرضيّ الذي هو الوجود وكونها غير مانعة للشركة بحسب وقوعها تحت مقولة من المقولات العشرة[1] وكلّ واحد من تلك المقولات فلها جزئيّات معلومة بالمشاهدة أو بالاستدلال، وجميعها على ما عرفته تقبل الأشدّيّة والأضعفيّة، فلابدّ وأن تكون مخالطة لغيرها كما في المقولات العرضيّة، ومفتقرة إلى غيرها من المخصّصات كما في مقولة الجوهر.

فالمقولات وما هو داخل فيها لابدّ له من كثرة، بخلاف الوجود الواجب الغير المخالط لشيء من الماهيّات؛ فإنّه لكماله وتمامه لايتصوّر فيه تكثّر ولايمكن أن يكون له جزئيّ من نوعه لاذهناً ولاخارجاً، فلايكون في الوجود واجبان.

فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرّد، ووجوبه كماليّة وجوده، وليس له معنى آخر مغاير للوجود المحض. /٤٨ ب/ ولو كان كذلك للزم أن يكون

---

١. تش، مر، مص: الخمسة. ثمّ لايخفى عليك أن هذا الكلام منقول من الشهرزوريّ وهو ينحصر عدد المقولات في خمسة: الجوهر والكمّ والكيف والإضافة والحركة (راجع نفس المصدر: ١٦٧/٢). لكن المؤلف يعدّها عشرة كما مرّ في البحث عن المقولات.

مركّباً وكان متكثّراً، وقد بيّنا امتناع ذلك. فالوجود المجرّد الذي هو عين ذاته بسيط واحد، ولايتصوّر فيه تركيب بوجه من الوجوه، فلااسم له عندنا يليق بكماله وبساطته، وله أسماء كثيرة بالنسبة إلى ما يليق بعقولنا أو أذهاننا، وردت بها الشرائع الإلهيّة.

[كلام السهرورديّ في امتناع كون واجب الوجود نفس الوجود]

دقيقة ذكرها الشيخ الإلهيّ في كتاب *المقاومات* وهي من النفائس، وهي:

أنّه لمّا قام البرهان على كون الوجود أمراً اعتباريّاً فلايمكن أن يقال: إنّ واجب الوجود هو نفس الوجود؛ فإنّه أمر اعتباريّ، وكيف يتصوّر أن يكون ذات الذوات وأصل الوجود أمراً اعتباريّاً؟[1]

ثمّ قال:

إنّ مرادنا بالوجود هو الموجود عند نفسه وهو الحيّ؛ فإنّ غير الحيّ لايمكن أن يوجد عنده شيء لانفسه ولاغيره، ولولا الحيّ ما تحقّق مفهوم الوجود نفسه، ومفهوم الحياة غير مفهوم الوجود الذي هو اعتباريّ. فيجب أن يكون جوهر المدرِك هو الحياة لاغير؛ فإنّ ما وراء الحيّ يمكن أن يغفل عنه مع إدراك الأنانيّة، فامتنع من هذه الجهة أن يكون الوجود ماهيّة عينيّة. ولو كان الواجب لذاته هو نفس الوجود فنحن نفهم ما عين ماهيّته الوجود ونشكّ في أنّه هل له تحقّق وجود في الأعيان أم لا، فيلزم أن يكون له وجود زائد وكذلك للوجود ووجود إلى غير النهاية، وذلك محال.

ولايقال: إنّ الواجب لذاته إذا كان له مفهوم غير الوجود يكون واقعاً تحت مقولة الجوهر، ويلزم أن تكون له جزئيّات ويقتضي إمكانه على ما عرفت؛ **لأنّا نقول**: إنّ الجوهريّة معناها كماليّة قِوام الماهيّة، وهي اعتباريّة أيضاً، والشركة في الأمور الاعتباريّة لاتخلّ بمفهوم الوحدة؛ فإنّ الشركة في أمثال هذه الأمور

---

١. المقاومات: ١٨٧

ضروريّة. ولمّا كان سلب الجماديّة لازماً للحيوانيّة لانفس مفهومها فكذلك يكون سلب المادّة لازماً للحيّ المدرك لذاته، لانفس مفهومه. فالحيّ المدرِك هو الظاهر لنفسه، وهو النوريّة المجرّدة المقدّسة، ثمّ يلزمها سلب القيام بالغير بخلاف نوريّة الأجسام؛ فإنّها غير ظاهرة لنفسها، بل لغيرها. والنور القائم في الأجسام مثال النور القائم بذاته وظلّ له، الضعيف للضعيف والقويّ للقويّ. ونور الشمس القاهر للأبصار لمّا كان أشدّ الأنوار الجرميّة وأقواها فهو مثال النور الأعلى الواجبيّ القاهر لجميع الأنوار العقليّة وظلّ له، فافهم.[1]

[أسئلة على كون ماهيّة الواجب عين ذاته والجواب عنها]

وقد أورد جماعة من المتأخّرين على قول الحكماء: إنّ ماهيّة الواجب لذاته هي الوجود المجرّد، أسئلةً:

الأوّل: أنّ الوجود من حيث هو وجود إمّا أن يكون مقتضياً لمقارنة ماهيّة أو لايكون. فإن كان /٤٩ أ/ الأوّل لزم أن يكون وجود الواجب لذاته مقارناً لماهيّته[2] وقد مرّ بطلانه. وإن كان الثاني لزم أن يكون وجود الممكن غير مقارن لماهيّته وهو محال. وإن لم يكن الوجود مقتضياً لأحدهما فيكون كلّ واحد منهما محتاجاً إلى سبب، فيحتاج تجرّد الوجود الواجب إلى سبب، وكلّ محتاج إلى سبب ممكن، فالوجود الواجب لذاته ممكن لذاته، هذا خلف.

والجواب: أنّ التجرّد ليس أمراً وجوديّاً ليحتاج إلى سبب، بل هو أمر سلبيّ معناه عدم سبب المقارنة، فلايحتاج إلى علّة.

الثاني: أنّ الوجود الواجب لو كان هو الوجود المقيّد بالسلب لزم أن يكون

---

١. نفس المصدر.

٢. مر، حج: لماهيّة (وكذا ما يليه).

المؤثّر في وجود العالَم إمّا نفس الوجود من حيث هو وجود، فكان كلّ وجود مؤثّراً في العالم وليس كذا. وإن كان المؤثّر فيه هو القيد السلبيّ فقط، وجب أن يكون العدم مؤثّراً في وجود العالم، وذلك محال.

والجواب: أنّ المؤثّر في العالم ليس واحداً منهما على الانفراد، بل المؤثّر هو الوجود مع القيد السلبيّ ويكون العدم جزءً من العلّة التامّة، كما عرفت جواز ذلك في مباحث العلل.

الثالث: أنّ الوجود من حيث هو وجود إن اقتضت طبيعته الاحتياج إلى الغير لزم أن يكون واجب الوجود محتاجاً إلى الغير، وذلك محال. وإن كانت طبيعته مقتضيةً للاستغناء كان كلّ وجود مستغنياً، سواء كان واجباً أو ممكناً، فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

والجواب: أنّ الوجود من حيث هو وجود لايعرض له الاحتياج، وإنّما يكون الاحتياج عارضاً للوجود بحسب اعتبار الوجودات الخاصّة.

وهذه الأسئلة وما شاكلها مبنيّة على أنّ الوجود زائد في الخارج على ماهيّات الممكنات وكونه مشتركاً بين جميع الموجودات. وأنت إذا فهمت ما ذكرناه في تحقيق الأمور الاعتباريّة حقّ الفهم لايكاد يخفى عليك أجوبة هذه وأمثالها؛ فإنّ معرفة ذلك الفصل واستحضاره من المهمّات».[1]

[مفهوم الوجود عين التحقّق]

قال: وأقول: هذا كلّه على تقدير أن يكون الوجود مشتركاً اشتراكاً معنويّاً

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٤٩/٣

مشكّكاً حتّى يكون صادقاً على وجوده الخاصّ صدقَ العارض على معروضاته، وأنّ مطلق الوجود من المعقولات العارضة لسائر الماهيّات، وحينئذٍ تكون هناك بالنسبة إلى وجود الحقّ حصّة عقليّة صادقة على وجوده الخاصّ.

ولايخفى على عاقل ما في ذلك من الشناعات الغير اللائقة بجناب القدس، بل الحقّ الارتقاء عن هذا المقام بأن يقال: كلّ مفهوم مغاير للوجود فهو يحتاج في تحقّقه إلى الوجود، فكلّ ما هو ليس بوجوده فهو محتاج إلى الوجود، وأمّا نفس مفهوم الوجود فلايحتاج في تحقّقه إلى الوجود؛ لأنّه عين التحقّق، فلايحتاج إلى تحقُّق به يتحقّق. فهو لايكون ممكناً؛ لعدم احتياجه /٤٩ ب/ إلى غيره في تحقّقه، ولانعني بالواجب إلّا هذا المعنى. فكلّ ما هو مغاير للوجود ممكن، ولاشيء من الممكن بواجب، فلاشيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب. وقد ثبت بالأدلّة السابقة أنّ الواجب موجود، فهو عين الوجود الموجود بذاته لا لأمر مغاير لذاته، فهو في حدّ[1] ذاته فرد واحد ليس فيه إمكان ولاتعدّد ولاانقسام، قائم بذاته، منزّه عن كونه عارضاً لغيره، معرّى عن التقييد بغيره.

[مفهوم الوجود لايعرض على شيء من الماهيّات]

فإن قلت: لايتصوّر على هذا عروضُه لشيء من الماهيّات؛ **قلت**: نعم! ليس عارضاً لشيء منها، بل معنى أنّها موجودة أنّ لها نسباً مخصوصة إلى تلك الحضرة المنزّهة القائمة بالذات، وتلك النسب على أنحاء مختلفة وجهات شتّى، يتعذّر الاطّلاع على كيفيّاتها، بل على ماهيّاتها، وهذا دقيق لايفهمه إلّا الراسخون.

---

١. مر: ـ حدّ.

أقول: هذا هو معنى التوحيد الوجوديّ الذي أشار إليه الكُمَّل من أهل الولاية. وهذا مقام عزيز المنال، لايدرك بالبحث الصرف، بل يحتاج معه إلى تحدّس عقليّ وتجريد روحانيّ تطّلع به على حقيقة أحوال الموجودات وتعرف به أنّ الوجود الفائض عليها لاتبقى لها عند قهره العليّ هويّة كما تعرف انطواء النور الضعيف تحت الأشدّ وانطماسه فيه. فإذا تعمّقت في النظر إلى الوجود المحض متعمّقاً في أحوال التوحيد عرفت وحدته وأنّ النسب التي للماهيّات إليه نسب عقليّة غير معلومة الحقيقة، ولايكشف عنها المقال ولاتعرف إلّا بالحال. وأهل هذه الطريقة يدّعون المشاهدة وذلك طور وراء طور العقل و«كلّ ميسّر لما خلِق له»[1]. وقد يمثّلون تلك النسب بمثالات متعدّدة مثل قولهم: إنّها كموج البحر، وقول الآخر: خال الخدّ وآخر قال: كالماء الجاري، إلى غير ذلك من العبارات.

[الوجود المطلق هو الواجب لذاته]

واعلم أنّ من جملة ما استدلّ به أهل هذه الطريقة على أنّ الوجود المطلق هو الواجب لذاته أن يقال: كلّ ممكن قابل للعدم، ولاشيء من الوجود المطلق بقابل للعدم، ينتج: لاشيء من الممكن بوجود مطلق. وينعكس إلى: لاشيء من الوجود المطلق بممكن، فيكون واجباً لذاته.

وليس وجود الممكن هو القابل للعدم؛ لأنّ القابل يبقى مع المقبول، والوجود لايبقى مع العدم، فالقابل له هو الماهيّة لاوجودها. وزوال الوجود في نفسه

---

١. مرويّ عن النبيّ ﷺ في بحار الأنوار: ٢٨٢/٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٤١٧/٦، ٨٢/١١

وارتفاعه ليس بممكن؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتّى يعرض للوجود، وإلّا لزم انقلاب الوجود إلى العدم وهو محال، بل القابل له هو الماهيّة ويكون قبولها له هو زوال الوجود عنها. والمطلق لايحتاج إلى ماهيّة يقوم بها ليمكن زواله عنها.

[الممكن لاينعدم]

وفي التحقيق الممكن لاينعدم، وإنّما يختفي فيدخل في الباطن الذي ظهر منه، والمحجوب يتوهّم أنّه ينعدم.

وهذا الوهم إنّما نشأ من فرض الأفراد الخارجيّة للوجود، وليس /٥٠ أ/ [كذلك]؛ فإنّ حقيقته[١] واحدة لاتكثّر فيها، وأفرادها موجودة باعتبار إضافتها إلى الماهيّات، والإضافة أمر اعتباريّ، فلاأفراد لها موجودة لتنعدم وتزول، بل الزائل إضافتها إليها. ولايلزم من زوالها انعدام الوجود وزواله، وإلّا لزم انقلاب حقيقة الوجود بحقيقة العدم، هذا خلف.

[الوجود لايكون حقيقة مشكّكة]

وإذا لم تكن للوجود أفراد حقيقيّة لايكون عرضاً عامّاً. وما يقال: «إنّه يقع على أفراده لا على التساوي، فيكون مشكّكاً» باطل؛ لأنّ ذلك إنّما هو باعتبار الكلّيّة والعموم، وهو من حيث هو لاعامّ ولاخاصّ ولاكلّيّ ولاجزئيّ، بل التحقيق في اختلافه أنّه باعتبار تنزّله في مراتب الأكوان وحضوره في حظائر الإمكان وباعتبار كثرة الوسائط تشتدّ ظلمته ويضعف ظهوره وكمالاته، وباعتبار قلّتها تشتدّ نوريّته ويقوى ظهوره، فتظهر كمالاته وصفاته. فيصير إطلاقه على القويّ

---

١. حج: الوجود حقيقة.

أولى من إطلاقه على الضعيف؛ لأنّ له مظاهر في العقل كما أنّ له مظاهر في الخارج كالأمور العامّة والكلّيّات التي لاوجود لها إلّا في الذهن[١]، فتفاوته إنّما هو باعتبار ذلك الظهور العقليّ. فالتفاوت لا في نفس الوجود، بل في ظهور خواصّه من العلّيّة والمعلوليّة وكونه قائماً بنفسه وبغيره وشدّة الظهور وعدمه.

[لاثبوت خارجيّ للماهيّات منفكّة عن الوجود]

إذا عرفت ذلك، فالماهيّات كلّها وجودات خاصّة علميّة ليست ثابتة خارجاً منفكّة عن الوجود ـ كما توهّمه المعتزليّ ـ بل ثبوتها منفكّاً عن الوجود الخارجيّ في العقل، وكلّ ما في العقل من الصور فائضة من الحقّ، وفيض الشيء من غيره مسبوق بعلمه، فهي ثابتة في علمه تعالى، وعلمه وجوده؛ لأنّه عين ذاته، فلاتكون الماهيّات شيئاً غير الوجودات المتعيّنة في العلم، وإلّا كانت ذاته محلّاً للأمور المتكثّرة المغايرة لذاته ـ تعالى اللّه عنه ـ

بل الحقّ أنّ الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعيّن ويمتاز عن الوجود المتجلّي بصفة أخرى، فيصير حقيقةً ما من الحقائق. وصورة تلك الحقيقة في علم الحقّ هي المسمّاة بالماهيّة والعين الثابتة، بل هي الماهيّة. ولها وجود في عالم الأرواح وهو حصولها فيه، ووجود في عالم المثال وهو ظهورها في صورة جسدانيّة، ووجود في الحقّ وهو تحقّقها فيه، ووجود علميّ في أذهاننا وهو ثبوتها فيه. وبقدر ظهور نور الوجود بكمالاته تظهر تلك الماهيّات ولوازمها، تارةً في الذهن وأخرى في الخارج، فيقوى الظهور ويضعف بسبب القرب من الحقّ

---

١. حج: العقل.

والبعد عنه وقلّة الوسائط وكثرتها وصفاء الاستعداد وكدره، فيظهر للبعض /٥٠ ب/ جميع الكمالات اللازمة لها وللبعض دون ذلك. وصورها في أذهاننا ظلالات تلك الصور العلميّة حاصلة فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية أو لظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة الإلهيّة. ولهذا صعب إدراك الحقائق على ما هي عليه إلّا على من تنوّر بنور الحقّ وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض؛ فإنّه يدرك بالحقّ الصور العلميّة على ما هي عليه في أنفسها وينحجب عنها بقدر إنّيّته، فيحصل التميّز بين علم الحقّ بها وبين علم هذا الكامل بها[1]، فغاية عرفانه إقراره بالعجز والقصور وعلمه برجوع الكلّ إليه.

[المراد من الأعدام الثابتة في العدم]

واعلم أنّ الأعيان الثابتة من حيث امتيازها من الوجود المطلق راجعة إلى العدم من حيث تعيّناتها العدميّة، والتعيّنات الوجوديّة الحاصل لها هي عين الوجود.

فإذا قرع سمعك من كلام أهل العرفان أنّ عين المخلوق عدم والوجود كلّه للّه أو أنّه لاموجود إلّا اللّه، تلقّ بالقبول؛ فإنّهم يقولون ذلك من هذه الجهة، كما

---

١. هامش تش: يريد أنّ التمييز بين العلمين أنّ علم الحقّ لاينحجب بشيء، وأمّا هذا الكامل ينحجب بقدر ما له من الإنّيّة، فكلّما قويت قوي الحجاب وكلّما ضعفت ضعف، حتّى ينتهي الكمال إلى رفع الإنّيّة بالكلّيّة، فيبقى الحجاب ويرتفع التمييز، وذلك هو مقام الاتّحاد. وفيه يقول بعضهم:

بيني وبينك إنّيّ ينازعني ... فارفع بفضلك إنّيّي من البين

[منسوب إلى الحلّاج كما في: شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ١٥٣؛ جامع الأسرار: ٣٦٤].

«منه قدّس سرّه».

قال عليّ عليه السلام: «صحو المعلوم مع محو الموهوم»[١]. ويريدون بقولهم: «الأعيان الثابتة في العدم أو الموجود من العدم» ليس أنّ العدم ظرفاً لها؛ إذ العدم لاشيء، بل المراد أنّها حالَ كونها حاضرةً في الحضرة العلميّة متلبّسةً بالعدم الخارجيّ موصوفةً به، فكأنّها كانت ثابتة في عدمها الخارجيّ، ثمّ ألبسها اللّه تعالى خلعة الوجود الخارجيّ وصارت متعيّنة فيه بما لها من الوجود المطلق. ومَن نوّر الحقّ عين بصيرته وفهم ما مرّ وأمعن النظر فيه لايعجز عن رفع الشبه البحثيّة والأنظار الكلاميّة، وإن علمت قدرَ ما سمعت فقد أوتيت الحكمة، واللّه أعلم.

---

١. نور البراهين: ٢٢١/١

[معنى كونه تعالى قادراً]

قوله: ولمّا ثبت حدوث جميع الممكنات ثبت كونه قادراً؛ لاستحالة الانفكاك في الموجَب، فلايتحقّق الحدوث، هذا خلف.

قال: أشار إلى بيان صفاته تعالى وابتدأ منها بكونه قادراً؛ لكونها أصلاً لجميعها.

والقادر قيل: هو الذي إن شاء فعَل وإن شاء لم يفعل.

وقيل: هو الذي إن شاء فعَل وإن لم يشأ لم يفعل.

وكلاهما مدخول.

[الفرق بين التعريفين]

أقول: الفرق بين التعريفين أنّه في الأوّل علّق المشيّة بعدم الفعل، فيكون الترك عنده متعلّق المشيّة، بناءً على أنّه وجوديّ، وأمّا الثاني فلأنّه مبنيّ على أنّ علّة العدم عدم العلّة، فجعل عدم المشيّة علّة في عدم الفعل، كما أنّ وجودها علّة في وجوده.

[وجه الدخل في التعريفين]

ووجه الدخل أمّا في الأوّل فظاهر؛ من حيث إنّ للمانع أن يمنع من كون الترك /٥١ أ/ أمراً وجوديّاً، ومن أنّ تعلّق المشيّة الوجوديّة بالأمر العدميّ محال. وأمّا في الثاني فلمنع المتكلّمين من كون العدم يعلّل أو يعلّل به ـ كما مرّ ـ نعم!

هو على رأي الفلاسفة سديد.

[مختار المصنّف في تعريف القدرة]

قال: والقادر هو المتمكّن من الفعل والترك.

[هل انضمام شرائط التأثير داخل في مفهوم القدرة؟]

وهل انضمام شرائط التأثير داخل في مفهوم القدرة؟

قيل: نعم! حتّى زوال المانع، فالممنوع غير قادر.

وقيل: لا؛ لأنّ القادر مَن له الصفة التي يصحّ وجود الفعل عنه بها عند انضمام شرائط التأثير إليها.

والمدّعى أنّه تعالى مختار وهو مذهب المحقّقين. والنقل عن الفلاسفة بالقول بالإيجاب ـ إن صحّ ـ فليس هو مذهب المحقّقين منهم أو نزاعاً في اللفظ؛ فإنّ الفاعل ما لم يستجمع شرائط التأثير لم يجب عنه الفعل. فإن عني بالإيجاب هذا المعنى فلامُشاحّة في الاصطلاح؛ إذ الكلّ يساعد عليه، ولايخرج الفاعل به عن كونه قادراً؛ لأنّا لانعني بالقادر إلّا من صدر عنه الفعل بواسطة القدرة المنضمّ إليها شرائطُ التأثير التي من جملتها الشعور به.

[اختلاف الفيلسوف والمتكلّم في كيفيّة صدور الأثر]

أقول: الذي عُلم من مقالات الفريقين اتّفاقهما على القول بالاختيار؛ لأنّ كلّاً منهما يقول: إنّه فاعل مع الشعور بما يصدر عنه، والفاعل بالشعور لايكون فاعلاً بالطبيعة. والفلاسفة لايقولون: إنّه فاعل بالطبيعة ـ على ما نقله عنهم أكثر محقّقي المتكلّمين ـ بل الظاهر أنّ اختلافهم إنّما هو في كيفيّة صدور الأثر عنه تعالى.

فعند الفلاسفة إنّما هو على سبيل المقارنة وعدم جواز التأخير؛ لكونه فاعلاً بالاستقلال، فلايتوقّف صدور الفعل عنه على شيء مغاير لذاته سوى القابل، وهو متحقّق دائماً وأزلاً؛ إذ الإمكان متحقّق دائماً، وإلّا لزم الانقلاب، هذا خلف. فالفعل حينئذٍ غير مسبوق بشيء سوى العلّة؛ لعدم تصوّرنا هناك شيئاً غيرها؛ إذ لاوقت ولاشرط ولاحال دون حال؛ إذ العدم المحض لايوصف بشيء من ذلك. فلاشيء سوى العلّة والذات القابلة للفيض عنها وهي متحقّقة في علمه تعالى، غير مباينة له من كلّ وجه، فلاعدم سابق هناك. فتعيُّن الوجود الخاصّ بفيضان الوجود المطلق عليه.

وعند المتكلّمين أنّ الداعي شرط موجود به يتحقّق التأثير، فيتوقّف تأثير المؤثّر عليه، فعند وجوده يتعيّن الوجود وقبل وجوده لايتعيّن. فالداعي لايكون متوجّهاً إلى موجود، بل إلى معدوم يتجدّد بتجدّد[1] بالداعي، فيجب أن يكون الفعل مسبوقاً بالعدم.

وهذا الكلام ظاهر، لكنّه إنّما يتمّ على تقدير تجدّد الداعي كما هو مذهب جماعة من المتكلّمين. فأمّا على القول بقدمه فمشكل، خصوصاً على /٥١ ب/ القول بأنّ الفاعل التامّ لايتخلّف عنه أثره، كما هو المشهور من مذهب المحقّقين منهم كأبي الحسين وأتباعه؛ فإنّهم لايفرّقون في ذلك بين العلل الإيجابيّة وبين الفاعل المختار. وحينئذٍ على هذا التقدير لايتحقّق العدم بين الفاعل والفعل؛ لوجوب الملازمة الذاتيّة كما في الحال الأوّل الذي قرّرته الفلاسفة من غير فرق. نعم! على القول بعدم وجوب الأثر عند وجود المؤثّر التامّ ـ كما هو مذهب فريق

---

١. مر، حج: ـ بتجدّد.

من المتكلّمين ـ يتحقّق الفرق ويتمّ القول بسبق العدم على التأثير، فتدبّر. وهذه المسألة يُعلم تحقيقها ممّا سبق؛ فإنّه هناك مستوفى.

[إثبات قادريّته تعالى بطريق حدوث الممكنات]

قال: ولمّا أثبت المصنّف أنّ الممكنات حادثة بالمعنى المذكور آنفاً، ثبت أنّ فاعلها قادر؛ لأنّ إيجاب صدورها عنه يقتضي المقارنة؛ لاستحالة تخلّف المعلول عن العلّة الذاتيّة، ومعها لايكون الفعل حادثاً، هذا خلف، فيكون قادراً[1].

فإن قلت: إنّ القادر المستجمِع لجميع ما لابدّ منه في المؤثّريّه يكون الفعل واجب الصدور عنه، فيمتنع تخلّفه، فلايكون قادراً، ويلزم عروض الوجوب والإمكان للفعل وهو محال؛ **قلت**: أمّا الأوّل فقد أشرنا إلى أنّه لايخرج عن كونه قادراً بذلك، وقلنا: إنّ ذلك هو مرادنا بالقادر. وأمّا الثاني فجائز عروضهما للأثر باعتبارين؛ إذ عروض الوجوب للأثر باعتبار اختيار القادر وقصده، وعروض الإمكان باعتبار ذات الأثر، فلايتنافيان.

---

١. هامش تش: واستدلال المصنّف هذا إنّما يتمّ على تقدير أن يريد بالحدوث الحدوثَ الزمانيَّ الذي أثبته المتكلّمون، حتّى لايتحقّق بين الأثر والمؤثّر سبق العدم على الأثر حينئذٍ، فيتحقّق ثبوت القدرة بالمعنى المذكور للمتكلّمين. وأمّا إذا أريد بالحدوث الحدوثَ الذاتيَّ الذي هو السبق بالغير على ما هو المقرّر في الأصل لم يتمّ هذا الاستدلال؛ لحصول المقارنة وتحقّق الحدوث، فيتحقّق الإيجاب عند المصنّف على ما اختاره من معنى الحدوث أنّه الفاعل بالطبيعة لاغير. فكان إثبات الحدوث الذاتيّ مستلزماً لثبوت القدرة بالمعنى الذي أراده وهو كون الفعل واقعاً مع الشعور وإن تحقّقت فيه المقارنة، لكن يحتاج في تتميم هذا الدليل على هذه الطريقة إلى إثبات العلم أوّلاً؛ لكون القدرة حينئذٍ فرعاً عليه.

[عموم قدرته تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات]

قوله: وتساوي الممكنات في علّة الحاجة موجب لعموم القدرة؛ لاستحالة الترجيح. فهو قادر على الكلّ.

قال: لمّا تساوت علّة المقدوريّة ـ أعني الإمكان المشترك ـ بين جميع الممكنات؛ إذ الوجوب والامتناع ينافيان المقدوريّة، استلزم ذلك التساوي عموم مقدوريّته[1] تعالى بالنسبة إلى جميع الممكنات؛ إذ المقتضي لكونه قادراً هو ذاته، ونسبتها في اقتضاء القادريّة إلى كلّ المقدورات نسبة واحدة، فلاترجيح.

وأيضاً فالمقدورات لمّا تساوت في المقدوريّة واقتضت ذاته القادريّة، فلو اختصّت قادريّته بالبعض لافتقرت إلى مخصّص؛ لاستحالة الترجيح بلامرجّح، فيكون الواجب لذاته في كماله مفتقراً إلى ذلك الغير، فيكون ناقصاً بذاته، هذا خلف، فيكون قادراً على الكلّ. ولايقتضي ذلك وقوع سائر المقدورات بمجرّد التعلّق[2]، إلّا بانضمام شرائط التأثير التي من جملتها الداعية، فما لايتعلّق به الداعي لايوجد.

[المذاهب الشاذّة في نفي عموم قدرته تعالى]

فظهر من ذلك بطلان قول من نفي تعلّق قدرته بالشرّ والقبيح ومثلِ فعلِ العبد

---

١. حج (خ ل): قدرته.

٢. هامش حج: ردّ على الأشعريّ. «منه مُدّ ظِلّه».

وعينِه[١] كما ذهب /٥٢ أ/ إليه بعض من لاتحقيق له، إلّا أن يقال: إنّ استجماع شرائط التأثير داخل في مفهوم القادر[٢]. وحينئذٍ يرجع حاصل النزاع إلى تصوّر مفهوم حقيقة القادر، وقد تقدّم.

---

١. هامش تش، حج: الأوّل مذهب للثنويّة، والثاني للنظّام، والثالث للكعبيّ، والرابع للجُبّائيّين.

٢. هامش تش: ويمكن حمل كلام المانعين بمنع [تعلّق قدرته تعالى] بهذه المذكورات على أنّهم أرادوا أنّ القدرة هي جملة ما يتوقّف عليه التأثير، وحينئذٍ لو كان قادراً بهذا المعنى لوجب وقوعها منه، وذلك ممنوع عند كلّ العدليّة. فأمّا إذا أريد بالقدرة مطلق الصفة فلايلزم الوقوع، فلامانع حينئذٍ. ولعلّهم لايخالفون في ذلك، فيكون ما ذكرناه صلحاً بين الفريقين. «منه مدّظلّه».

[الواجب لذاته عالم بالكلّ]

قوله: وإحكام هذه المصنوعات وإتقانها دليل علمه. وتجرّد ذاته عن المادّيّات وتساوي الكلّ في المعلوميّة يقتضيان تعلّق علمه بالكلّ، وكيف لا؟ والكلّ بتقديره، فكيف يجهله؟

قال: شرع في بيان كونه عالماً. وليس معناه حصول صورة مساوية للمعلوم في ذاته، ولاأنّه إضافة بينه وبين المعلوم كما ذهب إليه بعض من لاذوق له.

[علمه تعالى ليس بالصور]

أقول: أمّا الصورة فلأنّها لو كانت هي العلم أو شرطاً فيه للزم أوّلاً زيادتها عليه ومغايرتها له؛ للعلم الضروريّ أنّها صورة المعلوم، وصورة المعلوم ليس هي ذات العالم بالضرورة، فلايستقيم على مذهب من ينفي الزيادة. نعم! هو موافق لمذهب القائلين بزيادة العلم. نعم[1]! لنا أن نقول: تلك الصورة إمّا جوهر أو عرض، وعلى التقديرين يمتنع قيامها بذاته، خصوصاً إذا تعلّقت بالأمور المتغيّرة على القول بعموم علمه للجزئيّات الزمانيّة كما هو مذهب المحقّقين.

وأيضاً[2] يمتنع تعلّق علمه بذاته على تقدير الصورة، وإلّا لزم اجتماع الأمثال.

---

١. مر: ـ نعم.

٢. هامش تش: أشار بهذا الكلام إلى ما استدلّ به القائلون بأنّه تعالى عالم بذاته على تقدير كون العلم إضافة؛ فإنّهم قالوا: إنّ الذات من حيث إنّها عالمة مغايرة لها من حيث إنّها

والاعتذار بأنّه يعلم ذاته بصورة هي ذاته لابصورة حالّة في ذاته، لايجدي نفعاً؛ لوجوب المغايرة بين الصورة وذي الصورة قطعاً، فلابدّ من المغايرة. وأمّا الإضافة فإنّها إن كانت خارجيّة لزم فيها ما ذكرناه في الصورة، وإن كانت ذهنيّة فلاعلم خارجاً، وذلك خلاف المطلوب.

وأيضاً يمتنع تعلّق علمه بذاته؛ لوجوب المغايرة بين المضافين، ولامغايرة بين الشيء ونفسه. ولايكفي مطلق المغايرة كما قاله بعضهم؛ لأنّ العلم مشروط بالمغايرة، فلايكون شرطها، وإلّا دار. والاعتذار بصحّة التعلّق حتّى تختلف الجهة لايجدي نفعاً؛ لامتناع كون شيء من كمالاته حاصلاً له بالقوّة.

قال: بل معناه انكشاف الأشياء وظهورها له؛ لأنّ علمه كشفيّ إشراقيّ حضوريّ لابتوسّط أمر آخر. ودليل ثبوته له أنّ أفعاله المحكمة المشتملة على الترتيب العجيب والمنافع الجمّة دليل على أنّه عالم بها، وهو ظاهر.

[عجز البشر عن إدراك حقائق العالم]

«**أقول**: اعلم أنّ أفاضل البشر قاصرون عن إدراك كنه العالم الجسمانيّ وكيفيّة

معلومة، ومطلق المغايرة كافية في تحقّق الإضافة.

اعترضهم الشيخ الرئيس بأنّ العلم في أصله مشروط بالمغايرة التي جعلتموها سبباً في تحقّق الإضافة، فلو جعلتموها شرطاً للعلم لزم الدور.

أجابه المحقّق بأنّ الذات من حيث يصحّ أنّها عالمة مغايرة لها من حيث يصحّ أنّها معلومة، فلادور. وحاصله أنّ المغايرة التي هي شرط في العلم فهي المغايرة بالقوّة حتّى يتحقّق اختلاف جهتَي المغايرة.

واعترض عليه المتأخّرون بلزوم كون بعض شيء من كمالاته حاصلاً له بالقوّة، وحينئذٍ فلاخلاص من الدور، فلايصحّ أن يكون العلم بالإضافة. «منه قدّس سرّه».

تناسب أجزائه ووضع بعضها مع بعض وما في كلّ واحد من تلك الأجزاء وأعراضها من الحِكَم والفوائد، فكيف بإدراك العالم الروحانيّ وما فيه من الحِكَم والفوائد وكيفيّة تناسب أجزائه؟

بل أقول: إنّ الحكماء /٥٢ ب/ الذين هم أفاضل الخلق يعجز أكثرهم عن إدراك حقيقة نفسه وتفاصيل أحوال بدنه وجميع منافع كلّ واحد من أعضائه وتناسب وضعها وترتيبها وما في كلّ واحد من تلك الأعضاء من القوى الجسمانيّة المدرِكة والمحرّكة والقوى النباتيّة والطبيعيّة وسريان آثارها في جميع البدن وحفظ الأنواع والأشخاص بها، بل الذي أدركوا من ذلك شيء يسير. وإذا كانت معرفة الإنسان بنفسه وببدنه على ما ينبغي متعذّرةً، فكيف تكون الإحاطة بما في العالم الجسمانيّ والروحانيّ؟ وأكثره لايمكننا الاطّلاع على حقيقة وجوده، فضلاً عن إدراك حقائق جميع الموجودات وما فيها من لطائف الحكمة ودقائق الصنعة وعجائب آثار العناية الإلهيّة».[1]

[كلام أمير المؤمنين في بيان هذا العجز]

ويدلّ على ما ذكرناه ما أشار إليه رئيس الحكماء وسيّد الأولياء وقطب الفضلاء أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ـ عليه الصلاة والسلام[2] ـ من ذلك ما ذكره في خطبة له في *نهج البلاغة* في قوله:

> وما الذي نرى من خلقك ونعجب له من قدرتك ونَصِفُه من عظيم سلطانك، ممّا تغيب عنّا منه وقصرت أبصارنا عنه وانتهت عقولنا دونَه وحالَت

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢١/٣

٢. مر، حج: عليه السلام

سواتر[1] الغيوب بيننا وبينه أعظم. فمَن فرغ قلبه وأعمل فكره ليعلمَ كيف أقمتَ عرشَك وكيف ذرأتَ خلقَك وكيف علّقتَ في الهواء سماواتِك وكيف مددتَ على مَور الماء أرضَك، رجع طرفُه حسيراً وعقلُه مبهوراً وسمعُه والهاً وفكرُه حائراً.[2]

وإذا كان الأمر كذلك في كلام وليّ اللّه المشاهدِ لمفاتح الغيب والمطّلعِ على حقائق الأشياء بالاطّلاع الربانيّ والكشف الإشراقيّ، فكيف يكون حالنا نحن أيّها الضعفاء القاصرون المقصّرون؟ «فنحن عنه في غاية البعد وعن الاطّلاع على بعض البعض في أنهى درجات العجز، إلّا أنّا مع هذا العجز والتقصير الموجود في الطبع والعجز الحاصل في النفس نذكر أنموذجاً من الحكمة الموجودة في العالم الجسمانيّ وتناسب أوضاعه ونظمه؛ ليستدلّ به المستبصر على عظمة الصنع وفخامة الإبداع الدالّين على عظمة الصانع ـ جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه ـ وإن كان ما لم ندركه من الموجودات أكثر ممّا أدركناه.

[سريان الحكمة الإلهيّة في العالم الجسمانيّ]

فنقول: إنّ الرحمة الإلهيّة لمّا لم يجُز وقوفها عند حدّ ـ لأنّ الواجب لذاته لمّا كانت قوّته غيرَ متناهية وجُوده وكرمه غيرَ واقف عند حدّ ليحصل منه قدر متناه من الموجودات ـ فلاجرم وجدت هيولى لها قوّة القبول إلى غير النهاية، كما أنّ المبادئ العقليّة لها قوّة /٥٣ أ/ الإفاضة إلى غير النهاية. ولمّا كانت الإفاضة تحتاج إلى تجدّد أمر يكون هو السبب فيها، وجب وجود أجرام فلكيّة دائمة الدوَران

---

١. مص: ستور.

٢. نهج البلاغة: ٢٢٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٢/٩

لأغراض علويّة هي السبب في تجدّد استعدادات الهيولى إلى غير النهاية؛ لأنّ كلّ حادث لابدّ له من علّة حادثة، وعلّة جميع الحوادث هي الحركات الفلكيّة، فتتبع حركاتها الدائمة استعدادات غير متناهية تنضمّ إلى فاعل غير متناهي القوّة وقابل يقبل الصور والأعراض من الفاعل إلى غير النهاية، وذلك هو الموجب لانفتاح أبواب البركات ورشح الخير الدائم. وإذا لم يكن الفاعل على الفيض بضنين حصل الفيض على كلّ قابل مستعدّ بحسب استعداده، حتّى أنّ النملة مع حقارتها لو استعدّت لقبول نفس ناطقة وجب أن يفاضَ عليها.

وأشرف ما يتعلّق بالهيولى والأجسام إنّما هي النفوس الناطقة التي لايمكن خروج جميع ما يمكن لها إلى الفعل دفعةً، لا مع الأبدان ولابدونها. فبحسب استعداد الهيولى الاستعداداتُ الغير المتناهية تقبل الفيض للنفوس الناطقة من المفارقات، ثمّ يرجع منها ما كمل إلى العالم العقليّ والوطن الأصليّ، وما لم يكمل يرجع إمّا إلى الأجرام الفلكيّة أو إلى[1] الأجسام بعد أن تلبث في البرازخ زماناً طويلاً وأحقاباً كثيرة.

ثمّ كانت من عجائب الحكمة وغرائب الرحمة جعلَ الأرض في مركز العالم ووسط الكلّ؛ لأنّها لو كانت مجاورة للأجرام العلويّة لاحترقت بشدّة تسخّن الحركة الدائمة، فلايبقى عليها حيوان ولاينبت فيها نبات وذلك من الرحمة الإلهيّة. وجعِلت النار مجاورة للفلك؛ إذ لو جاورت من العناصر غيرها تسخّنت بدوام حركته فصارت ناراً، وانضمّ إليها تسخين البارد[2] وأحرقت باقي العناصر

---

١. مر: ـ إلى.

٢. حج: النار.

وصار الكلّ ناراً فانفسدت العناصر.

ولمّا كانت العناية تقتضي وجود نفوس غير متناهية ولم يمكن ذلك بدون أبدان حيوانيّة ونباتيّة يغلب على أكثرها العنصر اليابس ليحفظ الصور والأشكال، وجب أن تكون الأرض باردة يابسة متماسكة الأجزاء؛ ليجاورها الحيوان والنبات الغالب عليهما عنصرها، ووجب أن لايكون الماء محيطاً بها؛ لاحتياج أكثر الحيوان والنبات إلى استنشاق الهواء وجذبه. ثمّ جعِل الهواء مجاوراً للنار؛ لمناسبته لها في الحَرّ والميعان، وجعِل الماء مجاوراً للهواء والأرض؛ لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الأرض في البَرد؛ لئلّا يبطل العدل المشار إليه في قوله ﷺ: /٥٣ ب/ «بالعدل قامت السماوات والأرض»[1].

[أنموذج من قيام السماوات والأرض بالعدل]

ولو كانت الأجسام العلويّة الفلكيّة كلّها نوريّة لأحرقت[2] بقوّة الشعاع ما دونها من عالم الكون والفساد. ولو كانت عريّة عن النور لبقيت الهيولى في ظلمة شديدة لاأوحش منها، مع أنّه لو عدم ضياء الكواكب ما أمكن وجود حيوان ولانبات. فجعِلت الكواكب مضيئة والأفلاك شفّافة؛ إذ لو كانت ملوّنة لوقف الضوء على سطوحها، كما يقف على الأجسام الكثيفة الملوّنة، واشتدّ الحَرّ جداً وقوي إلى حدّ يؤدّي إلى إحراق العناصر.

ولو كانت الكواكب ثابتة غير متحرّكة لأحرقت ما قابلها من العناصر ولم

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٢/٤

٢. مر: لاحترقت.

يلحق أثرها ما غاب عنها، فيؤدّي إلى شدّة البَرد وجمود المياه والرطوبات الموجب لهلاك الحيوان والنبات. ولو كانت الكواكب متحرّكة بالحركة اليوميّة الواحدة للازمت دائرة واحدة وأحرقت ما قابلها من تلك الدائرة ولم يصل أثر الشعاع إلى باقي النواحي والأقطار. فجعلت للكواكب مع حركة الكلّ السريعة حركات أخرى بطيئة تميل بها شمالاً وجنوباً، فيحصل من ذلك الفصول الأربعة التي بها يتمّ الكون والفساد وباختلافها تصلح أمزجة البلاد ويتكوّن الحيوان والنبات.

وإلى هذا أشار الكتاب الإلهيّ بقوله: ﴿**قُلْ أرأيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيْكُمُ اللَيْلَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأتيكُمْ بِضِياءٍ أفَلاتَسْمَعُونَ * قُلْ أرأيْتُمْ إنْ جَعَلَ اللّهُ عَلَيكُمُ النَّهارَ سَرْمَداً إلى يَوْمِ الْقِيامَةِ مَنْ إلهٌ غَيْرُ اللّهِ يَأتيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فيهِ أفَلاتُبْصِرُونَ**﴾[1]. ولأجل أنّ مدارها لم يدُم على سمت واحد قال: ﴿**وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّراتٌ بِأمْرِهِ**﴾[2]، أي بالحركة طالعة تارةً وغاربة أخرى وشماليّة مرّةً وجنوبيّة أخرى وكذلك أوجيّة أو حضيضيّة، وموازنة طبيعة كلّ برج من الثابتة والمنقلبة وذات الجسدين وغير ذلك من الرجوع والاستقامة وكونها في البيوت التي لها وشرفها وهبوطها وأمثالها ممّا هو مذكور في كتب النجوم. بل لايحيط بتفاصيلها إلّا البارئ تعالى وخواصّ عبيده الذين هم أنواره العقليّة وأشعّته الروحانيّة. وبذلك كلّه يحصل النظام في العالم كلّه ويدوم الكون والفساد الذي هو أصل النعمة وتمام الرحمة.

---

١. القصص/٧٢ـ٧١

٢. النحل/١٢

والعجائب المودَعة في السماوات والأرض وغيرهما من أنواع المخلوقات وأصناف المبدَعات لايمكن أن /٥٤ أ/ يحيط بها البشر وهم في عالم الغربة وحُجُب الظلمة. والأجرام العلويّة والسفليّة منطوية تحت قهر النفوس، والنفوس تحت قهر العقول، والعقول كلّها مقهورة تحت قهر العقل الأوّل، وهو مقهور للمبدأ الأوّل المحيط بالكلّ والقاهر للكلّ، كما قال تعالى: ﴿**وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ**﴾[١] وقال[٢]: ﴿**وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ**﴾[٣]».[٤]

[سريان الحكمة الإلهيّة في العالم الروحانيّ]

«ولمّا كانت عجائب الترتيبات ولطائف النسب واقعة في العالم الجسمانيّ من الأفلاك والعناصر ومركّباتها وما فيها من العجائب والغرائب، فكذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانيّة والغرائب الجسمانيّة من أحوال فوائدها وكيفيّة تعلّقها بالأبدان ما تعجز العقول عن إدراكها. ولاشكّ أنّ عجائب الترتيب ولطائف النسب والنظام الواقع في العالم العقليّ النوريّ أشرف وأفضل من الواقع في العالم الجسمانيّ الظلمانيّ والروحانيّ أيضاً. وكيف يصحّ أن تكون عجائب الترتيب وغرائب النسب في الجسمانيّ أكثر ممّا في العالم الروحانيّ؟ والعالم الجسمانيّ وما فيه من النسب واللطائف ظلّ لما في العالم الروحانيّ والعقليّ ورسوم حاصلة منها وهي الحقائق الأصليّة النوريّة وجميع الأنواع الجسمانيّة

---

١. الأنعام/١٨و ٦١

٢. حج: + تعالى.

٣. البروج/٢٠

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢٢/٣

فروع لها وحاصلة منها. وجميع أرباب الشرائع الإلهيّة والكاملين من إخوان التجريد يدّعون وجودها ويجزمون بثبوتها لابطريق البراهين والإقناعيّات، بل اعتمادهم في ذلك على المشاهدات والمكاشفات. سبحانك يا مبدعَ العجائب وصانعَ الغرائب ومفيضَ الجود وواهبَ الوجود! تلاشى الكلّ في أنوار جبروتك واضمحلّ في أضواء ملكوتك، لاإله إلّا أنت، إليك المصير».[1]

[عموم علمه تعالى بالكلّ]

قال: وتجرُّد ذاته بمعنى أنّه ليس بجسم ولاجسمانيّ حتّى يكون متعلّقاً بالمادّيّات، وأنّ جميع الأشياء مستندة إليه؛ لأنّه مبدأ المبادئ. فالكلّ بتقديره قاضٍ بكونه عالماً؛ إذ بداهة العقل حاكمة بأنّ صدور الأفعال المتقنة مستحيل عن الجاهل وأنّ التجرّد مستلزم للتعقّل وأنّ المختار يفعل بالقصد المسبوق بالعلم. ويستلزم ذلك عمومَ علمه بالكلّ؛ لأنّه يعقل ذاته بذاته؛ لكونه عاقلاً لذاته معقولاً لها؛ إذ التجرّد والتعقّل متلازمان. فإذَن تعقّل ذاته مستلزم لتعقّل ما ورائه؛ من حيث إنّه علّة الكلّ، والعلم بالعلّة يقتضي العلم بالمعلول. وإلى هذا أشار بقوله: «والكلّ بتقديره، فكيف يجهله؟».

[علمه تعالى بذاته عين ذاته]

فإن قلت: إذا كان عالماً بذاته كانت هناك نسبة بينه وبين نفسه، والنسبة لاتقع إلّا /٥٤ ب/ بين متغايرين، فيلزم تكثّر ذاته المقدّسة؛ **قلت**: ليس التغاير حقيقيّاً حتّى ينافي الوحدة الحقيقيّة، بل التغاير اعتباريّ. فعلمه بذاته عين ذاته والتغاير

---

١. نفس المصدر: ٤٣٨/٣

بنوع من الاعتبار، وهو كافٍ في تحقّق النسبة، مع أنّه لازم على تقدير الصورة والإضافة. أمّا على ما حقّقناه من أنّ علمه كشفيّ حضوريّ لايحتاج إلى هذه التكلّفات؛ لأنّ علمه بذاته هو انكشاف ذاته لذاته، فلايحتاج إلى تغاير النسبة كانكشاف المشرقات بذاتها.

[مذهب المعلّم الأوّل في علمه تعالى]

أقول: «هذا إشارة إلى ما ذكره المعلّم الأوّل وأتباعه في بيان علم الواجب تعالى بذاته وبغيره. فقالوا: إنّ كلّ مجرّد قائم بذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره. والواجب لذاته مجرّد عن المادّة، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره.

أمّا أنّ كلّ مجرّد قائم بذاته يجب أن يكون عاقلاً لذاته ولغيره؛ فلأنّه ممكن أن يعقل سائر المعقولات، وكلّ ما أمكن أن يعقل سائر المعقولات أمكن أن تقارنه صور المعقولات، وكلّ ما كان كذلك فإمكان مقارنة المعقولات له لازم، وإلّا لزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع، وهو محال. وإذا كان كلّ مجرّد يمكن أن تقارنه صور المعقولات، وكلّ ما أمكن للمجرّد كان واجب الثبوت له وإلّا لكان موقوفاً على استعداد المادّة، فلايكون المجرّد مجرّداً، هذا خلف.

والتعقّل لمّا كان عبارة عن مقارنة صور المعقولات للعاقل، وكانت هذه المقارنة واجبة الوجود لكلّ مجرّد عن المادّة، كان كلّ مجرّد عاقلاً لغيره. وكلّ ما يعقل غيره فإنّه يعقل بالفعل متى شاء أنّ ذاته عاقلة لذلك الغير؛ لأنّ تعقّله لذلك الغير عبارة عن حصول ذلك الغير له وكونه متعقّلاً لذلك الحصول هو حصول الحصول له، ولامحالة أنّ حصول ذلك الغير له لاينفكّ من حصول ذلك الحصول له. وتعقّله أنّ ذاته عاقلة لذلك الغير عقل منه لذاته؛ لأنّ العلم بالتصديق علم بكلّ

واحد من الطرفين، وكلّ ما يعقل غيره يجب أن يعقل ذاته وكلّ مجرّد عن المادّة بالكلّيّة عاقل لذاته. وأنت قد عرفت أنّ الواجب لذاته مجرّد عن المادّة بالكلّيّة، قائم بذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته ولما عداه من سائر المعقولات.

وهذه الحجّة إذا لوحظَت عُلم منها أنّها إنّما[1] تنتج أنّ الواجب لذاته إنّما يعقل الأشياء بحصول صورها في ذاته، فيلزم أن يكون محلاًّ للصور العقليّة المقارنة له، وواجب الوجود لاتصحّ عليه مقارنة صورة أصلاً».[2]

[مذهب آخر في كيفيّة علمه تعالى]

«ولهذا سلك آخرون منهم مسلكاً آخر، فقالوا: الواجب[3] لذاته مجرّد عن المادّة قائم بذاته، فهو غير غائب عن ذاته، وكلّ ما كان كذلك فهو معقول لذاته من غير افتقار[4] إلى أمر زائد يجعله معقولاً، بل هو معقول لذاته بذاته. ويلزم من كونه معقولاً لذاته أن يكون عاقلاً لذاته؛ إذ كلّ معقوليّة يستدعي عاقليّة. فيرجع حاصل عاقليّته ومعقوليّته إلى تجرّد ذاته عن المادّة وعدم غيبته عنها. ويلزم من ذلك /٥٥ أ/ أن يكون الواجب عاقليّته نفس معقوليّته، فهو لامحالة عقل وعاقل ومعقول باعتبارات ثلاثة. وهو ـ سبحانه ـ بسيط واحد غير متعدّد ولامتكثّر في الأعيان بوجه من الوجوه، وأمّا في الأذهان فيمكن التفصيل المذكور، وأنت تعرف أنّ عدم الغيبة والتجرّد عن المادّة أمر سلبيّ.

---

١. مر: ـ إنّما.

٢. نفس المصدر: ٤٧٦/٣

٣. حج: + الوجود.

٤. حج: افتقاره.

ثمّ قالوا: الواجب تعالى يعقل جميع الأشياء؛ لأنّه إذا عقل ذاته المقدّسة يلزم أن يكون عاقلاً للوازم ذاته؛ لأنّ العلم بلوازم ذاته منطوٍ في تعقّله لذاته؛ فإنّ تعقّل الإنسانيّة مستلزم لتعقّل لوازمها على سبيل الانطواء في تعقّل الذات. فالواجب لذاته يعلم ذاته ويعلم ما عداه من الأشياء اللازمة لذاته بانطوائها في علمه بذاته».[١]

[وجه فساد هذا المذهب]

«وهذه الطريقة إنّما تدلّ على أنّه عالم بلوازم ذاته على سبيل الإجمال، مع أنّ هذه اللوازم كثيرة، وعلمه بذاته غير علمه بها وبكلّ واحد منها، ويكون علمه بها تبعاً لعلمه بذاته. ويلزم أن يكون في ذاته تعدّد وكثرة بحسب تلك اللوازم المتكثّرة وذلك محال؛ لمخالفته للوحدة الذاتيّة».[٢]

[طريقة أخرى في كيفيّة علمه تعالى]

«وسلك ثالث منهم مسلكاً آخر فقال: الواجب لذاته يعلم ذاته بذاته، ويعلم سائر المعلومات بحصول صورها في ذاته اللازمة لها، وهي خارجة عن حقيقة ذاته تابعة لها لاداخلة فيها. ولمّا كانت ذاته علّة للكثرة لزم تعقّل الكثرة بسبب تعقّله لذاته؛ لأنّها معلول لازم لذاته. فصورها المعقولة معلولاته ولوازمه متأخّرة عن ذاته تأخّرَ المعلول عن العلّة، فلاتتقوّم ذاته بتلك اللوازم، بل هي واحدة في ذاتها. وتكثّر هذه اللوازم لايقدح في وحدة علّتها، فلاتزول وحدة الواجب بكثرة

---

١. نفس المصدر: ٤٧٩/٣

٢. نفس المصدر: ٤٨٢/٣

الصور المتقرّرة في ذاته».[1]

[وجه فساد هذه الطريقة]

وهذه ـ كما تراه ـ أسخف من الأوّلَين ولزوم التعدّد والتكثّر فيه ظاهر، بل ويلزم منه أن يكون واجب الوجود تعالى محلّاً للأعراض المتكثّرة؛ لأنّ تلك اللوازم أعراض؛ لأنّها صور قائمة بغيرها. ويلزم منه كونه فاعلاً وقابلاً وذلك هو عين التعدّد والتكثّر. فهذه طرق القوم وحاصل أفكارهم وهي كما ترى لاتسمن ولاتغني من جوع[2].

[مسلك شيخ الإشراق في كيفيّة علمه تعالى]

ولبعض أهل الإشراق من المتأخّرين[3] طريقة حسنة لطيفة هي محض الحقّ[4] ونفس الصدق، بل هي من العلم المخزون والسرّ المصون الذي لايطّلع عليه إلّا الأقلّون. حصلها هذا الشيخ بطريق الإشراق والكشف الذوقيّ، ثمّ أفادها من تأخّر عنه[5] ـ جزاه اللّه خيراً ـ وهي:

أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود، وكلّ ما هو كمال

---

١. نفس المصدر: ٤٨٣/٣

٢. مقتبس من: الغاشية/٧

٣. وهو الشيخ شهاب الدين السهرورديّ، كما في: رسائل الشجرة الإلهيّة: ٤٨٨/٣

٤. هامش حج: فيض الحقّ من علم الواجب تعالى، اللّهمّ إلّا أن أراد بكونه محض الحقّ كونه فيض الحقّ عند القائل به لا في نفس الأمر. كيف لا؟ وفيض الحقّ في علمه تعالى بالأشياء هو القول بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بوجه أشرف وبضرب أعلى، وأنّى هذا من ذاك؟ هذا ليس بشيء وفيه أشياء. «نوري قدّس سرّه».

٥. وهو الشيخ شمس الدين الشهرزوريّ، كما في: نفس المصدر: ٤٨٨/٣

مطلق للموجود لايمتنع على الواجب لذاته، ينتج من الأوّل: العلم لايمتنع على الواجب لذاته. وكلّ ما لايمتنع عليه يجب له؛ إذ لاقوّة إمكانيّة فيه. فالواجب لمّا كان أولى بكلّ كمال ـ لأنّه التمام وفوق التمام ـ فهو يدرك ذاته بذاته، لابأمر زائد على ذاته، ويدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوريّ. والعلم الإشراقيّ يكفي فيه مجرّد الإضافة /٥٥ ب/ أعني حضور المدرَك حضوراً إشراقيّاً. فالواجب ـ تقدّست أسماؤه ـ يدرك ذاته بذاته؛ لتجرّده عن المادّة؛ لأنّه الوجود البحت، ويدرك غيره بحضوره له؛ لأنّ الإدراك بقدر التجرّد والحضور والتسلّط، والواجب لذاته أشدّ تجرّداً من كلّ مجرّد عن المادّة وتسلّطه على الأشياء وقهره لها أعظم من كلّ تسلّط، فهو أشدّ الأشياء إدراكاً لذاته ولغيره، والأشياء حاضرة له أعظم وأقوى من كلّ حضور؛ لأنّه مبدأ الكلّ ومتسلّط[١] عليه لقوّته الغير المتناهية أشدّ تسلّط.

فمبدئيّته للأشياء التسلّطيّة بالقوّة النوريّة هي الموجبة لحضور الأشياء له، وليس في الوجود إلّا ذاته ولوازم ذاته، فلايكون غائباً عنها ولا عن لوازمها، وذلك هو عين إدراكه لها. فهو محيط بجميع الأشياء على اختلاف مراتبها وأحوالها على سبيل الحضور، سواء كان الحاضر مادّيّاً أو مجرّداً عنها، ثابتاً أو غير ثابت. وكذلك جميع الحادثات الماضية والمستقبلة؛ لأنّ الإحاطة الإشراقيّة غير مختصّة بشيء دون شيء، بل هي عامّة للكلّ من المبادئ وما فيها من الصور، فإدراكه وإحاطته أشدّ وأقوى من كلّ إدراك وإحاطة، ﴿**وَما يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقالِ ذَرَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلا فِي السَّماءِ**﴾[٢].

ولمّا كان ذلك الإدراك لابصورة بل بالحضور الإشراقيّ وكانت السلوب والإضافات المحضة جائزين في حقّه، فإذا علم شيئاً بذلك الحضور كان له إضافة مبدئيّة إليه. فإذا بطلت صورته بطلت تلك الإضافة إليه، ولايلزم من بطلانها تغيّره[٣]؛ إذ لايلزم من تغيّر الإضافات المحضة تغيّر المضاف إليه،

---

١. حج (خ ل): مسلّط.

٢. يونس عليه السلام/٦١

٣. مر: تغيّر.

كانتقال ما على اليمين إلى اليسار[1].

وكذا الكلام في العلم بالأشياء الزمانيّة، لايلزم من تغيّرها تغيّر علمه ولاتبدّل صور في ذاته؛ لأنّ علمه بها لابالصورة والمثال، بل كما عرفت أنّه بالإشراق الحضوريّ التسلّطيّ على ذوات الأشياء. فبطلان بعضها إنّما يتبدّل به الإضافة التي إليه، ولايتغيّر الشيء بتغيّر الإضافات المحضة.

فتحقّق[2] أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته ظاهراً لذاته، وعلمه بالأشياء هو كونها ظاهرة له بذواتها ومتعلّقاتها؛ لعدم الحجاب وهو أمر سلبيّ. فنور الأنوار بقوّة تسلّطه على الأشياء وشدّة قهره لها بالقوّة النوريّة تكون ظاهرة وحاضرة له ظهوراً وحضوراً لاأتمّ ولاأعلى ولاأكملَ منه، ولايحجبه شيء عن شيء. فعلمه وبصره واحد، وعلمه بذاته هو حياته ولاتزيد حياته على ذاته النوريّة. ونوريّته هي نفس قدرته؛ لأنّ النور فيّاض لذاته، وجميع صفات الكمال والمجد والمدح كالعلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرها هي نفس ذاته؛ لما يأتي.

وهذه الطريقة اللطيفة ما سبقه إليها أحد، وهي طريقة لامزيد عليها في هذه المسألة[3]، /٥٦ أ/ لكنّها لاتتمّ معرفتها إلّا بعد معرفة الإنسان نفسه. ثمّ يترقّى من علم النفس إلى كيفيّة علم الواجب ومعرفة المبادئ العقليّة. وذلك

---

١. هامش حج: كلّ ذلك كفر وزندقة وإن كان مسلّماً عند أفاضل من الناس، ولكن أنت يا طالب الحقيقة! انظر إلى ما قال، لا إلى من قال. ألاترى أنّ تغيّر الإضافات لايتصوّر إلّا بتغيّر أحد طرفَي الإضافة؟ ويلزم على ما توهّمه تغيّر الصور العلميّة التي هي أعيان ذوات الأشياء. فبفناء الأشياء يزول علمه ويصير حاملاً للجهل البسيط، وهو كما ترى.
اللّهمّ إلّا أن يؤول عن ظاهره إلى ما حقّقه أصحاب التحقيق في العلم الحضوريّ، ومع هذا لايسمن ولايغني من جوع في العلم الكماليّ الذي يجب أن يتحقّق في مرتبة ذاته ـ سبحانه ـ قبل مرتبة وجودات الأشياء، فافهم. «نوري قدّس سرّه».

٢. حج: فيتحقّق.

٣. هامش حج: بل الطريقة كفر وزندقة. «اي مگس عرصه ي سيمرغ نه جولانگه توست». «نوري قدّس سرّه».

يحتاج إلى خلوات ورياضات يتجلّى بها النور النفسيّ لذاته، فيظهر ظهوراً أتمّ من ظهور الشمس، فيظهر بظهوره أمور أخرى غير هذه المسألة من المهمّات.[١]

[مذهب الشيخ الرئيس في كيفيّة علمه تعالى]

«وأمّا الشيخ ابن سينا فإنّه لمّا لم يصل إلى هذه الدرجة كاع[٢] في كيفيّة علم الواجب؛ لأنّه كان عنده بالصور. فتحيّر فتارةً قال: إنّ تلك الصور لايجوز أن تكون في ذاته؛ لئلّا تتكثّر ذاته الوحدانيّة، وتارةً يجعلها في بعض الموجودات، وتارةً قال: إنّها في صُقع من الربوبيّة[٣و٤] ولاأفهم هذا الصقع، وتارةً يلتزم أنّها في ذات الحقّ[٥] ولايلزم تكثّره[٦]؛ لأنّها خارجة عنه لاحقة له[٧].

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٣٩٨/٣

٢. هامش حج: أي انحرف.

٣. هامش حج: لذلك الصقع مراتب مترتّبة. أوّلاً في عالم الواحديّة وصُقعها الذي هو بعد مرتبة حضرة الأحديّة التي هي صقع حضرة الذات الأقدس تعالى، وصقع الواحديّة صقع عالم الأسماء المصقولة، وصقع الأعيان أيضاً تبعاً لتلك الأسماء، ثمّ صقع العقل الكلّ الكلّيّ المحمّديّ المسمّى بالدرّة البيضاء، ثمّ صقع اللوح المحفوظ من التغيّرات والتصرّفات، ثمّ صقع لوح القدر المتعيّن في وجه من الاعتبار، ثمّ صقع القضاء بعد القدر، ثمّ الإمضاء، كلّ ذلك من مراتب الربوبيّة. «نوري قدّس سرّه».

٤. الشفاء، الإلهيّات: ٣٦٥

٥. هامش حج: هذا الالتزام منه لو كان قائلاً بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بوجه أعلى ـ وعليه يدور فلك العلم الكماليّ بالأشياء وقبل إيجادها ـ لكان مستقيماً؛ فإنّه يتضمّن الإجمال في عين التفصيل. ومرتبة هذا النحو من العلم وهو العلم الكماليّ الذاتيّ إنّما هي مرتبة حضرة الأحديّة المسمّاة بأزل الآزال، فأحسن التأمّل. «نوري قدّس سرّه».

٦. حج: تكثّر.

٧. شرح الإشارات والتنبيهات: ٢٩٨/٣

وكلّ هذا خبط لاحاصل له[١]».[٢]

[مذهب الخواجه نصير الدين في كيفيّة علمه تعالى]

«ولهذا أنّ الإمام نصير الدينﷺ في *شرحه للإشارات* عدل عن هذا الطريق واختار فيه طريقاً مناسباً للطريقة الإشراقيّة، إلّا أنّه أثبت الصور في الجواهر العقليّة وخصوصاً في العقل الأوّل. وحاصل ما ذكره أنّه قال:

[مقدّمة في بيان كيفيّة علمنا]

إنّ كلّ عاقل لايفتقر في إدراكه لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو، وكذلك لايفتقر في إدراكه إلى ما يصدر عن ذاته إلى غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو؛ فإنّك تعرف أنّ الأمور الغائبة عنّا إنّما ندركها ونستحضرها بصورها. فتلك الصور صادرة عنّا بمشاركة الذي هو المفارق غيرنا[٣]، ومع ذلك فإنّا نعقلها بذاتها لابصورة أخرى؛ لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية.

فإذا كنّا ندرك تلك الصور بذاتها كما ندرك غيرها مع أنّها لم تصدر عنّا إلّا بمشاركة الغير، فالواجب لذاته ـ وهو الذي صدر عنه جميع الموجودات من غير مشاركة الغير ـ أولى أن لايفتقر في إدراكها إلى غير ذاته المعيّنة. فليس من شرط كلّ تعقّل أن يكون المدرِك محلّاً للصور المتعقّلة. فقد عرفت أنّ كلّ واحد منّا يدرك ذاته والأشياء الحاضرة له لابصورة ومثال حالّة فينا، بل كوننا محلّاً لتلك الصور هو شرط في حصول تلك الصور.

---

١. هامش حج: هذه الكلّيّة خبط لاحاصل له. كيف لا؟ وهو لايمكنه أن يتصوّر ويصوّر مراد الشيخ الرئيس من هذه الوجوه التي نقلها عنه. ومثَل التصديق من دون التصوّر مشهور وفي ألسنة طلّاب العلوم مذكور.

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٠٠/٣

٣. مر، حج: لمشاركة غيرنا.

وأمّا بطريق آخر غير الحلول فينا أوجب حصول التعقّل، ولاشكّ في أنّ حصول الشيء لعلّته الفاعليّة ليس بدون حصوله لعلّته القابليّة في كونه حاصلاً لغيره. فإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتيّة وحاصلة لها من غير أن تحلّ فيه.

[كيفيّة علمه تعالى]

وإذا عرفت هذه المقدّمة فاعلم أنّ الواجب لذاته لمّا لم يكن بين ذاته وبين عقله لذاته تغاير، بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود، فكذلك لاتغاير بين وجود المعقول[1] الأوّل وبين تعقّل الواجب له؛ لأنّ ذاته لمّا كانت علّة لذات المعلول الأوّل فتعقّله لذاته علّة لتعقّل معلوله الأوّل، وكان اتّحاد العلّتين في الوجود ـ أعني ذات الواجب لذاته وعقله لذاته ـ شيئاً واحداً /٥٦ ب/ في الوجود، مع أنّ تغايرهما الاعتباريّ علّة لاتّحاد معلولهما في الوجود ـ أعني المعلول الأوّل وتعقّل الواجب له ـ اللذين هما شيء واحد في الوجود مع تغايرهما الاعتباريّ أيضاً. وحينئذٍ يكون تعقّل الواجب لذاته لمعلوله الأوّل نفسَ وجوده، من غير أن يحتاج إلى حصول صورة مستأنفة تحلّ في[2] ذاته تعالى.

وقد عرفت أنّ كلّ مجرّد يعقل ذاته وغيره من المجرّدات، والجواهر العقليّة تعقل ما ليست معلولات لها؛ لحصول صورها فيها وتعقل الواجب لذاته أيضاً. فجميع صور الموجودات الكلّيّة والجزئيّة حاصلة فيها والواجب لذاته علّة لجميعها. فهو يعقل جميع تلك الجواهر العقليّة مع الصور التي فيها لابصور غيرها، بل بأعيان تلك الجواهر والصور. وبهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة، فإذَن ﴿**لايَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقالُ ذَرَّةٍ فِي السَّماواتِ وَلا فِي الأَرْضِ**﴾[3].[4]

---

١. حج (خ ل): المعلول.

٢. حج: ـ في.

٣. سبأ/٣

٤. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٠٤/٣

ثمّ قال:

وإذا حقّقت هذا الأصل وبسطته ظهرت لك كيفيّة إحاطته تعالى بجميع الموجودات الكلّيّة والجزئيّة. و﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ﴾[١].[٢]

فهذا حاصل ما ذكره هذا الرجل.

[مذهب الكنديّ في علمه تعالى بالجزئيّات]

وقد أشار إلى هذا يعقوب بن اسحاق الكنديّ بقوله:

إذا كانت العلّة الأولى متّصلة بنا لفيضه علينا وكنّا غير متّصلين به إلّا من جهة الإفاضة، فقد يمكن فينا ملاحظتنا على قدر ما يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض. فيجب أن لاينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له؛ لأنّها أعزز وأوفر وأشدّ استغراقاً لنا. وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحقّ بعداً كثيراً من ظنّ أنّ العلّة الأولى لاتعلم الجزئيّات.

[الموافقة والمخالفة بين مذهبَي شيخ الإشراق والخواجة]

وأنت إذا تأمّلت الطريقة التي نقلناها عن الشيخ الإلهيّ[٣] عرفت أنّها الطريقة

---

١. المائدة/٥٤؛ الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

٢. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٠٧/٣

٣. هامش حج: لعَمر الحبيب أنّ هذه الطريقة لهي طريقة أجلّة السلّاك من أرباب الكشف والشهود عمّن سبقه في الوصول إلى القول بهذه الطريقة. وهذه الطريقة وإن كانت بأبعد عندهم غاية درجة التحقيق ولايتصوّر زعمهم في هذه المسألة الصعبة المستصعبة جدّاً تحقيقاً أتمّ وأكمل، لكنّها درجة في غاية الكمال مع بلوغها في باب علم اللّه الغير الكماليّ المسمّى بالعلم الفعليّ الذي مرتبته مرتبة الصنع، بل مرتبة المصنوعات التي وجوداتها فائضة عن ذات الحقّ تعالى، مرتّبة على إيجاده تعالى إيّاها غير بالغة ذُروة حقّ التحقيق بالإيمان والتصديق به في باب العلم الكماليّ الذاتيّ الذي هو عين مرتبة كنه ذاته الأحديّ قبل الصنع والإبداع، فضلاً عن قبليّته وتقدّمه عن وجودات المصنوعات.

←

التي ليس وراءها طريقة أخرى، وهي التي يقول بصحّتها كلّ من سلك سبيل اللّه

والحقّ كون ذلك العلم الكماليّ الذي هو عين مرتبة حضرة ذاته الأقدس قبل إيجاد الأشياء هو الصعب المستصعب الذي لايحتمله إلّا ملَك مقرّب أو نبيّ مرسل أو مؤمن امتحن اللّه قلبه للإيمان [مقبس ممّا روي عن أمير المؤمنين وعن الصادقين عليهم السلام في بحار الأنوار: ١٩١/٢، ١٠٢/٦٤؛ بصائر الدرجات:٢٢؛ روضة الواعظين: ٢١١/١؛ غرر الحكم: ١١٥]، وهو الحريّ بالتحقيق عند أساطين الحكمة وسلاطين مُلك المعرفة بأن يسمّى بالتحقيق الأتمّ والمشرب الأصفى الذي هو مشرب آل الخاتم صلى الله عليه وآله ومشرب شيعتهم الذي هم أشعّتهم من أولياء الحكمة.

وحلّ عقدة حصول ذلك العلم الكماليّ في مرتبة أزل الآزال قبل مرتبة صبح الأزل المسمّى بالأزل الثاني وبمرتبة «فأحببتُ أن أعرف» وهو مرتبة قوله ﴿كُنْ﴾ قبل كون منحصر بدرك أمّ المعارف الإلهيّة والمسائل الولويّة المعروفة بالكثرة في الوحدة والمسمّاة بكون بسيط الحقيقة كلّ الأشياء بوجه أشرف وضرب أعلى قبل إيجاد الأشياء وبدون الوصول إلى حقّ تحقيق هذه المسألة المسمّاة بأمّ المسائل كلّها لايتيسّر لأحد ـ كائناً من كان ـ القول بذلك العلم الكماليّ الذي هو قطب فلك الإيجاد، وذلك العلم هو العلم الإجماليّ البسيط المحيط في عين كشف تفاصيل الأشياء على وجه آكد وأقوى من باب الكشف التفصيليّ من الكشف التفصيليّ الذي قال به شيخ الإشراق في مرتبة وجود الأشياء وسمّاه وتبعه كلّ من تبعه في التسمية، والقول بها بالعلم الحضوريّ الإشراقيّ ومبناه على شهود الوحدة في الكثرة وهو التوحيد الوجوديّ الذي قال به المحقّقون من العرفاء.

ومسألة الوحدة عند أساطين الحكمة من فروع مسألة الكثرة في الوحدة المسمّاة بأمّ المعارف والمسائل كلّها أصولها وفروعها. وكلّ من لم يبالي حقّ حقيقة هذه المسألة الأتمّيّة التي هي أمّ الأمّهات وأسطقس الأسطقسات في الدين المبين لم يمكن أن يكون على بصيرة في أصول الدين. وبالجملة أنّ القول بالعلم الحضوريّ الإشراقيّ وباب العلم الفعليّ العينيّ الكماليّ حقّاً بحتاً في مقامه ومحلّه، ولكنّه غير مفيد في أصل الأصول وأسطقس الأسطقسات وعنصر العناصر في علم الدين. «يك نكته از اين دفتر، گفتيم وهمين باشد». «نوري قدّس سرّه».

وكوشف ببعض الأنوار الإلهيّة. وهذه الطريقة الأخرى التي ذكرها الشارح المذكور أجود من سائر الطرق التي ذكرها المشّاؤون، إلّا أنّا إذا قابلنا هذه الطريقة بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الإلهيّ وافقها في شيء وخالفها في شيء.

أمّا الموافقة فتعرفها من معرفتك لتلك الطريقة.

وأمّا المخالفة فإثباته لجميع صور الموجودات في الجواهر العقليّة. وأنت قد عرفت من تلك الطريقة أنّ الجواهر العقليّة يعرف كلّ واحد منها ذاتها بذاتها وتدرك جميع الموجودات الباقية بالإشراق الحضوريّ من غير أن يكون في شيء منها صورة أو أثر. ثمّ إنّك قد عرفت أنّ الواجب لذاته والمبادئ العقليّة كما تدرك المجرّدات العقليّة بالإشراق الحضوريّ تدرك الأمور المادّيّة بالإشراق الحضوريّ أيضاً، من غير أن تدركها بالصور الحاصلة في المبادئ العقليّة. وبالجملة فهذه الطريقة أصلح الطرق المذكورة في كيفيّة علم الواجب».[1]

[المفاسد اللازمة من إثبات الصور في ذاته تعالى]

«واعلم أنّ الإمام /٥٧ أ/ نصير الدين ـ قدّست نفسه ـ لمّا تفطّن في شرحه *للإشارات*[2] بأنّ إثبات الصور في ذاته تعالى قول فاسد ومعتقَد رديء يلزم منه أن يكون الشيء الواحد فاعلاً وقابلاً، وكونه موصوفاً بصفات حقيقيّة غير إضافيّة ولاسلبيّة، وأن يكون محلّاً لمعلوماته الكثيرة الممكنة الوجود، وأن يكون معلوله الأوّل غير مباين لذاته، وأن لايوجد شيئاً ممّا يباينه إلّا بتوسّط الصور الحالّة في

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٠٤/٣

٢. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٠٤/٣

ذاته، وكلّ هذه ممّا يخالف مذاهب الحكماء الأقدمين ممّن يقول بنفي العلم عنه حذراً من التكثّر، ويخالف أيضاً مذهب أفلاطون الإلهيّ في قوله بقيام الصور المعقولة بذاتها حذراً من ارتكاب أمثال هذا، ويخالف ظواهر مذاهب المشّائيّين القائلين باتّحاد العاقل بالمعقول، فهؤلاء كلّهم إنّما ارتكبوا هذه المحالات هرباً من القول بحلول الصور في ذات الواجب الحقّ، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.[1]

[تدقيق في موضعين من كلام الخواجة]

فهذا حاصل ما ذكره الإمام في شرحه. وجميع ما ذكره صحيح إلّا موضعين؛ فإنّ فيهما نظر.

أحدهما: قوله: «إنّه يلزم من حلول الصور في ذاته أن يكون المعلول الأوّل غير مباين لذاته»؛ فإنّ القائلين بأنّ العلم الربّانيّ بالصور يقولون بأنّ صور جميع الموجودات في ذاته، مع مباينة ذواتها لذاته المقدّسة، وإن كان الحقّ أنّ جميع الموجودات الممكنة غير داخلة في ذاته ولامباينة لذاته، كما قال الصوفيّ: لابون ولاصلة.[2]

وثانيهما: قوله: «إنّ أفلاطون الإلهيّ العظيم القدر يقول بقيام الصور المعقولة بذاتها»، فمراد أفلاطون من ذلك إثبات أرباب الأصنام[3] النوعيّة؛ فإنّه يقول: إنّ كلّ

---

١. مقتبس من: الإسراء/٤٣

٢. شعر منقول عن الحلّاج:

الحمد لله لابون ولاصلة　　　هذا مقام لنا معنى معاينة

راجع: الألواح العماديّة: ٨٥

٣. تش (خ ل): الأجسام.

نوع من الأنواع الجرميّة ـ بسائطها ومركّباتها ـ له ربّ نوع هو عقل مجرّد قائم لذاته. فالمعقول من كلّ نوع هو ذلك العقل القائم بذاته، لا أنّ للعقول صورة عرضيّة ومثال قائم بذاته. ولهذا تحقيق وسرّ أكثر من هذا، لعلّ البارئ ـ جلّ وعلا ـ يوفّق لإتمامه بكرمه وحسن عنايته، إنّه على ما يشاء قدير».[1]

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٥٠٢/٣

[علمه تعالى بالجزئيّات الزمانيّة]

قوله: والقول باستحالة التعلّق بالجزئيّات الزمانيّة ـ لتغيّرها، فيستلزم تغيّر العلم؛ لأنّه صورة، فتغيّر الذات؛ لأنّها نفسها ـ جهل نشأ من عدم الاطّلاع على حقيقة علمه؛ إذ هو انكشاف الأشياء. والتغيّر والتبدّل فيها باعتبار وقوعها تحت حيطة الزمان، ومن لاحظها واقعة فيه، والحقّ تعالى وتقدّس عن الزمان، فلاتغيّر ولاتبدّل عنده، بل جميعها عنده كالشيء الواحد، فلاتغيّر ولاتبدّل بالنسبة إلى حيطته.

[إنكار تعلّق علمه تعالى بالجزئيّات الزمانيّة]

قال: أشار بهذا إلى جواب ما ذكر عن بعض الفلاسفة من إنكار تعلّق علمه بالجزئيّات الزمانيّة، نظراً إلى أنّ العلم صورة مساوية للمعلوم في العالِم، وحينئذٍ متى تعلّق بالمتغيّرات تغيّرت الصورة بتغيّرها؛ لوجوب المطابقة فيه، وإلّا لم يكن علماً. ومتى تغيّرت الصورة تغيّرت الذات؛ لأنّ علمه عين ذاته، وذلك مستلزم للإمكان أو تكثّر الصور وتبدّلها.

و[1] هذه الشبهة تحيّر كثير /٥٧ ب/ من المتكلّمين في ردّها حتّى التزم بعضهم بأنّ العلم في الحال علم بالاستقبال، وقال: إنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد هو العلم به إذا وجد.

---

١. مر، حج: + في.

[جواب المحقّقين عن الإشكال]

وأجاب أكثر المحقّقين بأنّ التغيّر والتبدّل إنّما هو في الإضافات العارضة بواسطة تغيّر المعلومات إذا كان ذلك العلم يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات؛ لأنّ هذا التغيّر لايوجب التغيّر في ذات العاقل، كما أنّ تغيّر المقدور لايوجب تغيّر القدرة. نعم! العلم المتجدّد الذي هو صورة متقرّرة في العالِم يكون مقتضياً لإضافته إلى معلومه المعيّن، ويتغيّر بتغيّره، ولايلزم من ذلك تغيّر مَن له الصورة.

[مفاسد هذا الجواب]

وأنت إذا حقّقت ذلك عرفت ما فيه من شوب الكثرة والتزام الصور المتعاقبة والإضافات المتعدّدة وزيادة العلم، وكلّ ذلك لايرضى به من له ذوق سليم.

[تصحيح هذا الجواب المشهور]

أقول: وإن شئت تصحيح هذا الجواب المشهور على ما يوافق قواعد القائلين بعدم زيادة الصفات فقل: إنّه لمّا لم يكن عند أهل التحقيق ثَمَّ إلّا الوجود المطلق العريّ عن القيود، البريّ عن الأمثال والأضداد والإضافات، وأن لاوجود في الحقيقة غيره وأنّ الماهيّات الخارجيّة لم تشمّ رائحة الوجود فضلاً عن الوجود وإنّما لها نسب إلى الوجود المطلق، فتلك النسب غير معلومة الحقائق ـ على ما تقدّمت الإشارة إليه في بحث الوجود ـ فلاحِظ ما قرّرناه هناك. واعرف أنّه لاشيء غير ذات الوجود وحقيقته التي جميع الأشياء تحت قهره العليّ، فكلّها منكشفة له وبه؛ لأنّها إنّما ظهرت به، فكيف تخفى عنه؟ وهي الظاهرة به، الخفيّة في نفسها لولا فيض نوره وإشراقه عليها. فكلّها ظاهرة له بلاقيام صورة ولاحلول إضافة ولاصفة هي علم قائم بعالِم، بل لها بذلك الانكشاف نسب إلى تلك

الحقيقة غير معلومة بكنهها. ومتى تغيّر شيء من تلك الأشياء تغيّرت نسبته إلى الذات[١]، بل عدمت وحصلت نسبة أخرى. والذات الحقيقيّة قائمة غير متغيّرة ولامتبدّلة، بل هي على الوحدة الصرفة والقيام الدائم التامّ الذي لايتغيّر بشيء من الأحوال، كما أنّ الشيء الذي له نسبة الظهور إلى الوجود المطلق إذا عدم أو تغيّر لايستلزم تغيّر الوجود بتغيّر الشيء وبعدم نسبته. وذلك لايضرّ بالنسبة إلى الوجود في شيء البتّة، كما يتغيّر ما على يمينك إلى يسارك؛ فإنّ التغيير بالنسبة إلى الشيء الذي على اليمين واليسار لابالنسبة إليك ولا إلى ذاتك. فافهم ذلك[٢] وتحقّقه؛ فإنّه بحث دقيق به تعرف قوّة الجواب المذكور، إلّا أنّه إنّما يتكرّر بالعبارات.

[العلم الكشفيّ الإلهيّ محيط بجميع العلل والمعلولات]

قال: فاعرج عن هذه المرتبة واعتبِر العلمَ الذي تقدّم عندك معناه والامتدادَ الزمانيّ الذي هو شأن واحد من الأزل إلى الأبد مع ما ينطبق عليه من الحوادث /٥٨ أ/ المتجدّدة، فهو عندك بمنزلة الخطّ الواحد الذي لاقسمة فيه. واعتبِر العلمَ الكشفيّ المتعلّق بتلك الجملة تجده محيطاً بجميع العلل والمعلولاتْ الواقعة في سلسلة الزمان. فإن لاحظت التعاقب فأمعنت النظر تجد التعاقب باعتبار حضور حدود ذلك الخطّ وامتداده، وغيبوبتها إنّما هو باعتبار الزمانيّات الواقعة تحت حيطته. فأمّا من تعالى عنه فلاتعاقب بالنسبة إليه؛ لكونه متعالياً عن حيطة الزمان.

---

١. هامش حج: فيه ما فيه من الكفر والزندقة الظاهرة.

٢. حج: + لجميعه.

فجميع الأشياء متساوية بالنسبة إليه متحاذية في الحضور لديه. جلّ ربّنا عن الصباح والمساء وتعالى عن الإحاطة بالأشياء من تحت الأشياء.

فإذا جعلت ذلك سُلّماً لك، تحقّقت أنّ ما قاله أهل هذه الجهالة في غاية السقوط. شبّه ذلك بامتداد مختلفة[١] أجزاؤه في اللون أمررته بمحاذاة حدقة سليمة محيطة بجميعه. أليس تبدّله وتغيّره لايوجب تغيّراً وتبدّلاً بالنسبة إلى تلك الحدقة لقوّة إحاطتها؟ فلو أمررته بمحاذاة حدقة صغيرة تضيق عن إدراك جميعه وجدته متعاقبَ الحضور لديها متغيّراً متبدّلاً بالنسبة إليها؛ لضيق حدقتها عن إدراكه إلّا على ذلك الوجه، فاعتبروا يا أولي الأبصار[٢]!

❊

١. مر: تختلف.

٢. مر، حج: الألباب.

[معنى كونه تعالى مريداً]

قوله: وباعتبار تحقّق اتّصافه بهما عُلم أنّه حيّ بهذا المعنى؛ لاستحالة اتّصاف غير الحيّ بهما. ولمّا اقتضت عنايته ربطَ المسبّبات بأسبابها كان إيجاد بعض[1] الأشياء في بعض الأوقات مستلزماً لوجود تلك العناية. وإيجاد الآثار على مقتضى كمالها اللائق بها بحسب تلك العناية، ويعبّر عنها بالإرادة. وأمّا الكراهة فلِوُرودها من النقل متعلّقة بأفعال غيره، فمعناها إذَن وقوع تلك الأفعال لا على ما يلائم العناية.

قال: إشارة إلى إثبات كونه تعالى مريداً. ولمّا كان إثبات الإرادة ـ على ما هو المشهور بين القوم ـ من أنّ الأشياء تخصّصت بالإيجاد في الأوقات المعيّنة، وكان ذلك التخصيص مُحوِجاً إلى مخصّص؛ لاستحالته بدونه؛ لتساويها بالنسبة إلى قدرته، وكان ذلك المخصّص ليس هو القدرة ولاالعلم المطلق؛ لتساويهما، وجب أن يكون علماً خاصّاً متعلّقاً بمصلحة الإيجاد والترك، هو الإرادة والكراهة. فهما علم خاصّ متعلّق بتلك المصلحة بالوقت المعيّن ـ على ما قرّره محقّقوهم ـ

[مذاهب أخر في معنى كونه تعالى مريداً]

والتزم آخَرون بإثبات معنىً قديم زائد على العلم به يحصل التخصيص.

---

١. مو: ـ بعض.

وآخَرون قالوا بحدوثه حذراً عن قِدم المراد، وإنّه لامحلّ له. وارتكبوا[١] تكلّفاتٍ خارجةً عن سُنَنِ التحقيق؛ لاشتمالها على شوب[٢] الكثرة الغير اللائقة للواحد الحقيقيّ المتنزّه[٣] عن تبدّل الحالات، المتعالي عن الاتّصاف بها. وأنت خبير بأنّ إثبات الإرادة بهذا النوع مستلزم لتبدّل حالات متغايرة متغيّرة بسبب تعلّقها بمقتضياتها، فوجب العدول عن هذه المزالق.

[رأي المصنّف في معنى إرادته تعالى]

ولهذا أثبتهما على ما ظهر له في لوح العقل المنتقش[٤] بقلم الأفكار المتعالية عن اختلاط الأوهام، بأنّه قد ثبت أنّ جميع الأشياء منكشفة لذاته بذاته لابشيء قائم /٥٨ ب/ بذاته، وأنّها في ذلك الانكشاف متساوية في الحضور لديه بالكشف الواحد، وأنّ ذاته علّة لجميع الأشياء. واقتضت عنايته الأزليّة ـ التي هي إيجاد الأشياء على ما هي عليه على أتمّ ما ينبغي لها من الكمال اللائق بذواتها ـ ارتباطَ جميع المنكشفات بعضها ببعض بالمسبّبيّة والسببيّة، بحيث يكون فيضه عليها باعتبار تهيّئ تلك الأسباب لاقتضاء المسبّبات بواسطة تلك العناية التي هي مع كلّ ذرّة من ذرّاتها كان فيض وجود بعض الأشياء في بعض الأوقات الملاحظة للمخاطبين بها مستلزماً لتحقّق تلك العناية عند تلك الملاحظة لذلك الفيض. فإيجاد تلك الآثار الحاصلة عن الأسباب بسبب العناية على مقتضى الكمال اللائق

---

١. تش، مر: ـ وارتكبوا.
٢. حج: ثبوت.
٣. حج: المنزّه.
٤. حج: المنقّش.

لها بمقتضى العناية مستلزم لملاحظتها عندها[1]، ويعبّر عنها بلسان الشرع بالإرادة. فهو تعالى مريد لابتجدّد أمر ولابتعلّق علم هو صورة بذي صورة متجدّد في وقت؛ إذ لاوقت هناك. فالكلّ على الترتيب النظميّ والتأليف الحقيقيّ كالشيء الواحد الحاضر في الكشف الذاتيّ الأزليّ الذي لايتغيّر ولايتبدّل.

[رأي المصنّف في معنى كراهته تعالى]

ولمّا أثبت الإرادةَ على هذا النوع أشار إلى الكراهة، ولمّا لم يكن للعقل مجال في تحقّق معناها له تعالى؛ لما فيه من تغيّر حال وتبدّل تصرّف وتكثّر صور وتغاير اعتبارات لايليق بجناب القدس، وورد في الشرع المطهّر النهي عن إيقاع بعض الأفعال كانت تلك المنهيّات في وقوعها عن أسبابها غير ملائمة لمقتضى العناية[2]، فيتعلّق النهي بها. والشرع سمّى ذلك كراهة؛ إذ النهي مستلزم لها بحسب الدلالة العقليّة، فيصحّ أن يقال كارهاً بذلك الاعتبار، لا أنّ هناك حالاً أوجبت تغيّراً أو تبدّلاً.

[تنزّه إرادته وكراهته تعالى عن تغيّر الإضافات]

وحينئذٍ جاز أن يقال: إنّ ورودَ الأمر بإيجاد بعض الأفعال دالٌّ على أنّها ملائمة لمقتضى العناية؛ لاشتمالها على نوع كمال لائق للإيجاد الأكمليّ، فتعلّقت

---

١. هامش حج: فإنّ الفيض الجوديّ الحاصل عنه الأسباب المهيّئة لمسبّباتها ليس حاصلاً في وقت بل عند وقت؛ لأنّ الوقت حاصل عند الملاحظة لا عنده تعالى؛ لتنزّهه عن كونه زمانياً أو وقتياً، فتدبّر. «منه مدّظلّه».

٢. هامش حج: ولهذا لم يأت اسم الكراهة في الشرع إلّا مقروناً بأفعال غيره، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ﴾ [التوبة/٤٦]. «منه مدّظلّه».

به العناية موقوفاً على أسبابه. فورد الأمر بـه؛ ليحصـل السـبب الموجـب لتعلّـق العناية به على ذلك الوجه، وسمّاه الشرع إرادة، فسمّي مريـداً بـذلك أيضـاً. فهـو تعالى مريد وكاره على وجه متعال عن تغيّر التعلّقات وتبدّل الحالات وهـو مـن الأسرار الكِبار.

[الفرق بين العشق والشوق]

أقول: قال بعض أهل الحكمة:

واعلم أنّ لكلّ واحد من الموجودات العقليّة والنفسيّة والحسّيّة والطبيعيّـة كمالاً، وله عشق وشوق إلى ذلك الكمال. فالعشـق يخـتصّ بـالجواهر العقليّـة التي هي بالفعل من جميع الوجوه دون الشوق. ولغيرها من أعيان الموجودات التي يتصوّر فيها الفقد لما فيها من القوّة عشقٌ وشوقٌ الإراديّ بحسَبه والطبيعيّ بحسَبه؛ فإنّ كلّ واحد من الموجودات لمّا كان له كمـال مـن الواجـب لذاتـه بحسَب مرتبته في الوجود، فكلّما كان الموجود أقرب منه تعـالى كـان كمالـه أتمّ، وكلّما كان أبعد كان كماله أنقص؛ فإنّ جميع الموجودات /٥٩ أ/ لمّـا لـم يخل من عناية الواجب فظلّه؛ إذ لو خلا شيء عن ذلك لانطمس ولـم يمكـن وجوده.

وتلك العناية والظلّ يتفاوت بالنسبة إلـى شـدّة القـرب والبعـد. وإذا كـان كذلك فكلّ موجود له كمال فهو لذاته وطبيعته نازع[١] إلـى ظـلّ ذلـك الكمـال المقدّر له، فيكون لامحالة عاشقاً في حال وجوده لذلك الكمـال ومشـتاقاً إليـه عند فقده له. فالعشق حاصل للشيء في حالة وجوده لكماله وفي حالة عدمـه عنه. وأمّا الشوق فلايكون حاصلاً إلّا فـي حـال فقـده فحسـب. ولـذلك كـان العشق سارياً في جميع الموجودات والشوق غير سارٍ، بل يختصّ بما يتصـوّر في حقّه الفقد.

---

١. حج: فارع؛ هامش حج: أي مايل.

[العشق والشوق في أقسام الموجودات]

فإنّك إذا نظرت في الموجودات وتأمّلت أحوالها وجدتها تنقسم إلى ما له حياة وإدراك وإلى ما ليس له ذلك.

والقسم الأوّل هو الواجب لذاته والعقول المجرّدة، وهي غير منفكّة عن العشق. أمّا الواجب لذاته فهو عاشق لذاته معشوق لذاته، والجواهر العقليّة المجرّدة فعاشقة له. وأمّا النفوس المجرّدة الفلكيّة والإنسانيّة فلها العشق والشوق.

وأمّا القسم الثاني وهو ما لاحياةَ له ولاإدراكَ فهو إمّا نبات أو غيره. فالنبات له بحسب كلّ قوّة من قواه شوق، فله بالنسبة إلى القوّة الغاذية شوق إلى حضور الغذاء عند احتياجه إليه، وله شوق عند استحالة الغذاء إلى جوهره أن تنميه وتجعله جزءً من جوهره وتزيده في الأقطار الثلاثة. وكذلك له بحسب القوّة المولّدة شوق إلى اختزال قدر من خلاصة الغذاء تجعله مبدأً لآخر من نوعه، وكذا باقي القوى النباتيّة، فمن لوازم جميعها حضور الشوق والعشق.

وأمّا غير النبات ممّا لاحياة له فلايخلو إمّا أن تكون هيولى أو تكون صورة أو عرضاً. فالهيولى عشقها للصور ظاهر؛ فإنّها إذا فارقت صورة من الصور استبدلت بدلها صورة أخرى على الفور، إشفاقاً من ملازمة العدم المحض. وكذلك الحال في الصورة الملازمة لمحالّها الغير المتنقلة عنها إلى محلّ آخر، وكذلك الأعراض الملازمة لموضوعاتها ومحالّها. وذلك كلّه لشوق وعشق لكلّ واحد منها في طبيعته.

[العشق سار في جميع الموجودات وأجزائها]

وذكر الحكماء وجهاً لَمّيّاً عامّاً في أنّ كلّ واحد من الموجودات لايخلو عن العشق، فقالوا: إنّ جميع هويّات الموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها، بل من عللها الفيّاضة، فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل التي لها. ولمّا لم تكن العلل قاصدة لإيجاد شيء من الموجودات ولالشيء من الكمالات وجب في الحكمة الإلهيّة والعناية الربّانيّة وحسن التدبير وجودة النظام أن يكون في كلّ موجود عشق كلّيّ؛ ليكون بذلك حافظاً لما حصل له من الكمالات اللائقة به ومشتاق إلى تحصيلها عند فقدانها، فيكون بذلك سبباً للنظام الكلّيّ وحسن الترتيب الجزئيّ. وهذا العشق الموجود في كلّ واحد من

أعيان الموجودات غير /٥٩ ب/ مفارق لها؛ إذ لو جاز مفارقتها لافتقرت إلى عشق آخر يكون حافظاً للعشق الأوّل عند وجوده ويستردّه عند عدمه[1] ويصير أحد العشقين معطَلاً، وذلك محال.

فعُلم أنّ العشق سارٍ في جميع الموجودات وأجزائها، لايجوز خلوّ شيء منها عنه. فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكمالات اللائقة بها طالبة لكمالات واجب الوجود لذاته، متشبّهة[2] به في تحصيل كمالاتها، طالبة لذلك الكمال. فالبارئ ـ جلّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ هو غاية جميع الموجودات ونهاية مرامها[3]. فالعشق والشوق سبب وجود الموجودات[4] على كمالاتها الممكنة لها، وسبب دوامها وثباتها. ولولا العشق والشوق ما أمكن حدوث حادث في العالم الجسمانيّ ولاتكوّن متكوّن في عالم الكون والفساد[5].

وللشيخ الرئيس ابن سينا رسالة لطيفة في العشق وفي كيفيّة سريانه في جميع أنواع الموجودات وأشخاصها، خلاصتها ما ذكرناه.[6]

[التدبير إنّما هو لأنواع أرباب الأصنام المثاليّة وأشخاصها]

قال بعض المتأخّرين من الحكماء الإسلاميّين:

وأنت إذا تأمّلت ما ذكرناه من أنّ التدبير إنّما هو لأنواع أرباب الأصنام المثاليّة[7] وأشخاصها، وأنّ لكلّ نوع منها مثلاً قائماً[8] هو ربّ ذلك النوع، معين

---

١. حج (خ ل): فقده.

٢. حج (خ ل): فتشبه.

٣. حج (خ ل): مراتبها.

٤. حج (خ ل): الممكنات.

٥. حج (خ ل): ولا في العالم الجسمانيّ متكوّن.

٦. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢٦/٣؛ رسالة في العشق: ٣٧٤

٧. هامش تش، حج: يشير بذلك إلى المُثُل الأفلاطونيّة التي تفرّد بإثباتها وتابعه أكثر السلّاك من المتأخّرين. «منه مُدّ ظله».

٨. هامش تش: أي بذاته، مجرّد عن المادّة والصورة.

به ومدبّر له، بل لكلّ شخص من أشخاصها والاعتناء بها من مدبّراتها يدبّرونها بأحسن تدبير يليق باستعداداتها على وجه الحكمة والمصلحة. فبهذا وبتحقيقه والعلم بكيفيّة أحوال تلك التدابير المُشار إليها في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾[1] تسقط مباحث سريان العشق في جميع الموجودات العقليّة والحسيّة. وما ذكروه من عشق القوى النباتيّة لما هي بصدده من الأعمال والأفعال وعشق الهيولى للصورة والصورة للهيولى والأعراض لموضوعاتها وأمثال ذلك كلّه من آثار العناية وحسن التدبير، فافهم.[2]

❊

---

١. النازعات/٥

٢. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٦٢٩/٣

[إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً بنوع من المجاز]

قوله: وكونه سميعاً بصيراً مدرِكاً وردت من النقل التسمية بها، ولولاه لما حال العقل حول هذا الحماء، فيجب الحمل على المجاز توفيقاً، فكلّها بمعنى العلم.

قال: لمّا دلّ النقل صريحاً[1] على وصفه تعالى بكونه سميعاً بصيراً مدرِكاً في الآيات الكريمة، وكان الإدراك الحسّيّ إنّما هو بالآلة الجسمانيّة كالسامعة والباصرة، ودلّ العقل بضرورته على استحالة تلك الآلات عليه تعالى ـ لكونه ليس بجسم ولاجسمانيّ ـ لم يصحّ أن يكون سميعاً بصيراً مدرِكاً بالآلات الجسمانيّة، ولهذا لم يكن للعقل في إثبات شيء من ذلك مجال لولا ورود السمع[2]. فلمّا ورد من السمع[3] ولم يمتنع ذلك عند العقل بسبيل التأويل وجب القول بثبوتها له بنوع منه.

[إثبات كونه تعالى سميعاً بصيراً بنوع من الحقيقة]

وبيانه أنّ إدراك نفس الجزئيّ لايكون المدرَك فيه غائباً عن المدرِك، بل يكون مشاهداً حاضراً، ولأجله سمّي الإحساسُ مشاهدة. فإذا وقع إدراك المدرك من

---

١. مر، حج (خ ل): بصريحه.

٢. مر: لولا ورد من الشرع.

٣. مر، حج (خ ل): الشرع.

غير توسّط الآلات لم يخرج الإدراك عن كونه مشاهدة؛ إذ معنى المشاهدة إدراك عين الحاضر في الخارج، بل يكون ذلك الإدراك والمشاهدة رؤيةً إن كان المدرَك من المبصَرات، وسمعاً إن كان من المسموعات. نعم! يمتنع اللمس والشمّ والذوق عليه تعالى؛ لتوقّفها على ملاقاة الحسّ للمحسوس قطعاً، ولذلك لم يجئ وصفه في الكتاب الإلهيّ بخلاف /٦٠ أ/ الإبصار؛ فإنّه لايتوقّف على الملاقاة والسمع؛ فإنّه جاز مع عدمها كما جاز معها. وهذا طريق آخر في إثباتهما على نوع من الحقيقة مستشهداً عليه النقل، وما ذكر في الأصل هو الطريق المشهور؛ فإنّه إثبات لها بنوع من المجاز؛ إذ العلم لمّا كان مسبّباً عنها جاز تسميته بها من باب إطلاق اسم السبب على المسبّب وهو من أحسن وجوه المجاز.

[جواز توقّف السمع على الملاقاة وعدمها]

أقول: ما ذكره من أنّ السمع جاز توقّفه على الملاقاة وجاز مع عدمها مبنيّ على أنّ الهواء ليس بشرط في وصول الصوت إلى القوّة السامعة، كما اختاره بعض أهل التحقيق مستدِلّاً بأنّه لو كان وصول الهواء شرطاً لَما أدرِك الصوت من وراء الجدار؛ إذ من المستبعَد نفوذ الهواء في مسامّه ووصوله إلى القوّة السامعة مع بقاء الصوت على شكله مع صدم الجدار له في أقلّ وقت.

هذا مع أنّ المكاشفين على كثرتهم أخبروا بأنّ للأفلاك أصواتاً حاصلةً عن حركاتها في تداويرها وعن مصاكّات بعضها لبعض. وقالوا: إنّها أصوات لذيذة ونغمات مبهجة، كما قال بعض المتأخّرين: حكى فيثاغورس أنّه قال: إنّي صعدت بنفسي حتّى سمعت الأفلاك، فلم أجد ألذّ من صورها ولاأحسن من أصواتها ولاأطيب من نغماتها ولاأبهج من رؤيتها، حتّى أنه رتّب على ذلك علم

الموسيقي، مع أنّه من المعلوم بالضرورة أنّه لاهواء هناك؛ لتنزّهها عن العنصريّات. وسيأتي لهذا بحث مستقصى ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

[إثبات كونه تعالى متكلّماً]

قوله: وكذا كونه متكلّماً ـ بمعنى خلق الحروف والأصوات وإيجادها ـ تطلق التسمية باعتباره إمّا حقيقةً أو مجازاً، فهو فرع القدرة. والسمع[1] ورد به، فوجب الحمل عليه.

قال: أراد أنّ إثبات كونه تعالى متكلّماً من الأمور الموقوفة على السمع، وأنّ العقل لامجال له في إثباته مجرّداً عن السمع؛ لما تقرّر لغةً وعُرفاً أنّ الكلام إنّما يطلق على الحروف والأصوات؛ لتبادر أفهام العقلاء بأسرهم عند إطلاقه إلى هذا المعنى. ولمّا كان ذلك مستحيلاً في حقّه تعالى ـ لتوقّفه على الآلات أو لأنّه عرض لايقوم إلّا بالموضوع وهو تعالى لايصحّ أن يكون كذلك ـ فلم يكن للعقل ثَمّ[2] طريق إلى إثباته.

فلمّا ورد من النقل الشريف وصفه به وجب القول به والحمل على أنّ المراد إيجاد الحروف والأصوات في أجسام معبّرة بها؛ ليكون دالّةً على المعاني المطلوبة له؛ لما عرفت من أنّه عرض يحتاج إلى موضوع يقوم به. وذلك الإيجاد أمر ممكن يجزم العقل بإمكانه، وقد سبق ثبوت تعلّق قدرته بجميع الممكنات[3]،

---

١. مر (خ ل): الشرع.

٢. مر: ـ ثمّ.

٣. حج: المقدورات.

فوجب تعلّق قدرته بذلك الإيجاد.

[معنى كونه تعالى متكلّماً حقيقةً ومجازاً]

فمعنى أنّه متكلّم ليس إلّا ذلك، فإطلاق تسميته به باعتبار ذلك إمّا بنوع من الحقيقة إن قلنا بجواز ثبوت المشتقّ للذات مع عدم /٦٠ ب/ قيام المشتقّ منه بها، أو مجازاً إن قلنا: إنّه لابدّ في الوصف بالمشتقّ من ثبوت المعنى المشتقّ منه لها. وذلك ما وقع النزاع فيه.

فقيل: لايشترط كما جاز إطلاق الخالق والرازق والخلق والرزق قائم بغيره.

وقيل: لايجوز إلّا مع قيام الوصف. ونقِض بالضارب؛ فإنّه يوصَف به فاعله، مع أنّ الضرب قائم بالمضروب لا به.

ولمّا لم يتحقّق عند المصنّف دلائل الفريقين قال: إنّ التسمية لابدّ منها باعتبار ذلك الإيجاد، سواء كان بطريق المجاز أو الحقيقة.

فعُلم ممّا قرّره أنّ هذه الصفة من فروع القدرة المتعلّقة بمقدور معيّن، فهي مخصّصة بإيجاد الحروف والأصوات. وأنّ إطلاق التسمية بها ـ سواء كان بنوع من الحقيقة أو المجاز ـ متوقّف على السمع، ولولاه لَما صحّ بطريق العقل إطلاقها. ومن رام إثباتها عقلاً بناءً على أنّ الكلام معنىً كسائر الصفات، يحتاج أوّلاً إلى إثبات المعاني في أنفسها، ثمّ إلى وجوب إثباتها له ببرهان قاطع ثانياً، ثمّ إثبات كون الكلام معنىً ثالثاً، ودون ذلك خَرطُ القَتاد.

[شبهة في الاستدلال على كونه تعالى متكلّماً بالقرآن]

إن قلت: إنّ إثباتها بالقرآن يستلزم الدور؛ لأنّا لانعلم كونه متكلّماً إلّا بعد كون القرآن كلامه، ولانعلم أنّ القرآن كلامه إلّا بعد إثبات كونه تعالى متكلّماً؛

قلت: إنّا لانستدلّ بالقرآن على كونه متكلّماً من حيث هو كلامه، بل من حيث إنّه إخبار النبيّ الصادق، فلادور.

[نفي الكلام النفسانيّ]

قوله: والقول بالمعنى بعيد.

قال: هذا إشارة إلى مذهب الأشعريّ؛ فإنّه قال بإثبات معنىً قديم قائم بذاته تعالى ليس بحرف ولاصوت ولاخبر، يسمّى الكلام النفسانيّ، فهو تعالى متكلّم باعتبار قيام ذلك المعنى به.

ووجه بُعده **أمّا أوّلاً**: فلما يأتي من نفي المعاني.

وأمّا ثانياً: فلمنع إطلاق اسم الكلام على ذلك المعنى لغةً حقيقةً؛ لأنّ الذهن لايتبادر إليه عند إطلاقه، وذلك من علامات الحقيقة. وإن ورد في بعض اللغات استعماله فهو بنوع من التجوّز ولاحتياجه إلى القرينة.

وأيضاً فإنّ ذلك المعنى لانعقل منه إلّا العلم أو الإرادة أو القصد إلى التلفّظ المقارن له. فإن أرادوا واحداً منها فلامُشاحّة في الاصطلاح، وإن أرادوا غيرها فلابدّ من الإفصاح عنه.

[نفي الكذب عنه تعالى]

قوله: ولمّا كان من أنواع الكلام الخبر وصحّ الوصف به، صحّ كونه مُخبِراً، فلاكذب في خبره، فهو صادق؛ لأنّه نوع كمال لائق بالذات المقدّسة. ولقبح[1] الكذب المستلزم لانتفاء الحكمة.

قال: لمّا كان الكذب والصدق من صفات الخبر وكان الخبر من أنواع الكلام، كان إثبات كونه تعالى صادقاً من فروع كونه متكلّماً.

[معاني الصدق]

والصدق قيل: هو الخبر المطابق للواقع.

وقيل: هو الخبر المطابق لما في نفس الأمر.

وقيل: هو الخبر المطابق /٦١ أ/ لاعتقاد المخبِر، كقوله[2] تعالى: ﴿**وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ**﴾[3]. سمّى شهادتهم كذباً؛ لعدم مطابقتها لاعتقادهم، مع أنّه مطابق لنفس[4] الأمر. ورُدّ بأنّ المعنى بأنّهم كاذبون في الشهادة، لا في المشهود به أو في تسميتها.

---

١. تعليل ثانٍ لكونه تعالى مخبراً صادقاً.

٢. تش: لقولِه.

٣. المنافقون/١

٤. حج (خ ل): لما في نفس.

[الاستدلال على كونه تعالى صادقاً على طريقَتي الأشعريّ والمعتزليّ]

واستدِلّ على إثبات كونه صادقاً بوجهين:

الأوّل: على طريق الأشعريّ. وهو أنّ الصدق كمال وكلّ كمال ثابت للحقّ؛ لوجوب اتّصافه بسائر الكمالات، فوجب أن يكون صادقاً. والصغرى ظاهرة، والكبرى ثابتة من وجوب وجوده المستلزم لسائر الكمالات.

الثاني: بطريق المعتزليّ. وهو أنّ الكذب قبيح عقلاً والقبيح مستحيل عليه تعالى. والصغرى ضروريّة، والكبرى يأتي بيانها.

واستدلّ بعضهم بأنّ الخبر كلام الملِك الخبير وكلام الملِك ملِك الكلام، فلايصحّ أن يوصَف بالكذب، وهو ظاهر وإلّا لم يكن ملِكاً.

❊

[الصفات السلبيّة]

قوله: فصل: ومن الصفات[1] الجلاليّة كونه لاجزء له، فلاتركيب فيه ذهناً ولاخارجاً؛ لأنّ كلّ مركّب مفتقر والواجب ليس بمفتقر، فلاجنس له، فلافصل له، فلاحدّ له، فلايمكن الاطّلاع على حقيقته؛ لأنّه إنّما يكون بالتحديد.

قال: فرغ من صفاته الثبوتيّة وأشار إلى السلبيّة ووسمهما[2] بالجلاليّة، إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**تَبارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلالِ وَالإكْرامِ**﴾[3]؛ فإنّه إشارة إلى ما يسلَب عنه من الصفات التي تعالى وجلّ عنها.

[نفي الجزء عنه تعالى ذهناً وخارجاً]

وابتدأ منها بكونه تعالى لاجزء له، ومعناه نفي التركيب بمعنَيَيه؛ فإنّ ماهيّته لاتكون موقوفة على تصوّر ذاتيّات تلتئم منها الحقيقة عند العقل، ولاأجزاء تلتئم منها الماهيّة المشخّصة خارجاً. واستدلّ ببرهان من الشكل الثاني هكذا: كلّ مركّب مفتقر، والواجب ليس بمفتقر.

والصغرى ظاهرة لمن تصوّر حقيقة المركّب؛ فإنّه يجزم بافتقارها إلى الأجزاء الملتئمة؛ لتوقّف المركّب ذهناً وخارجاً عليها، وهي مغايرة له قطعاً.

---

١. مو، مر: صفاته.

٢. حج (خ ل): سمّاها.

٣. الرحمن/٧٨

وأمّا الكبرى فضروريّة.

وتبيّنت نتيجة هذا الضرب بعكس كبراه ليرتدّ إلى الأوّل هكذا: كلّ مركّب مفتقر، ولاشيء من المفتقر بواجب، وينتج النتيجة المطلوبة وهي قولنا: لاشيء من المركّب بواجب.

وإذا ثبت أنّ الواجب لاجزء له، وجب أن لايكون له جنس؛ لأنّه يصدق قياس هكذا: الواجب لاجزء له، وكلّ ما لاجزء له لاجنس له، ينتج: الواجب لاجنس له.

والصغرى ثبت بيانها.

والكبرى ظاهرة؛ لأنّ الجنس هو الجزء المشترك بين الماهيّة وغيرها، بل يجب أن يكون تمام الجزء المشترك بينهما ـ كما هو مقرّر ـ فإذا لم يتحقّق الجزء للماهيّة لم يتحقّق الجنس لها.

وإذا ثبت أنّه لاجنس له، لزم أنّه لافصل له؛ لصدق قولنا: الواجب لاجنس له، وكلّ ما لاجنس له لافصل له، ينتج: الواجب لافصل له.

والصغرى تقدّمت، والكبرى مرّ بيانها في ما سلف[1].

وإذا ثبت أنّه لاجنس له ولافصل له، وجب أن لايكون محدوداً؛ لصدق قولنا: الواجب لاجنس له ولافصل له، وكلّ ما لاجنس له ولافصل له لاحدّ له، ينتج: أنّه لاحدّ له.

والصغرى ثبت بيانها.

وأمّا الكبرى فظاهرة؛ لوجوب تركّب الحدّ من الجنس والفصل.

---

١. حج: سبق.

وإذا ثبت أنّه لاحدّ له، لم يمكن الاطّلاع على حقيقته /٦١ ب/ ولاتصوّرها على ما هي عليه؛ لصدق قولنا: الواجب لاحدّ له، وكلّ ما لاحدّ له لاتمكن معرفته بكنه الحقيقة، ينتج: الواجب لاتمكن معرفته بكنه الحقيقة.

والصغرى مرّ بيانها. والكبرى ظاهرة؛ فإنّ الاطّلاع على الحقيقة بالكنه إنّما يكون بالحدّ التامّ، فإذا امتنع امتنع. والرسم لايفيدها أيضاً؛ إذ التميّز بالعارض الخارجيّ لايستلزم الاطّلاع على الكنه. ثمّ إنّا نمنعه أيضاً؛ إذ التميّز موقوف على معرفة الخواصّ المميّزة ولايمكن ذلك في حقّه تعالى؛ لتوقّفه على المعرفة بالحقيقة التابعة لمعرفة خواصّها، هذا خلف.

[نفي الحدّ عنه تعالى]

أقول: «لمّا ثبت أنّ الواجب لاجنس له ولافصل له ولاجزء له في الأعيان ولا في الأذهان، وجب أن يكون لاحدّ له؛ لأنّ المحدود يجب أن يكون مركّباً من جنس وفصل؛ لما تقرّر في المنطق. ولمّا كان الواجب لذاته منفصل الحقيقة عمّا عداه، فلايكون له لازم يوصل تصوّرُه العقلَ إلى حقيقته، فلاوصول للعقل إلى حقيقته من هذا الطريق، فلاتعريف له يقوم مقامه الحدّ؛ لأنّ كلّ معرِّف فهو قول، وكلّ قول مركّب، فكلّ معرِّف مركّب من جهة المعنى[1].

[نفي الضدّ والندّ والإشارة الحسّيّة عنه تعالى]

ولمّا لم يكن في الوجود إلّا واجب واحد، فلاندّ له؛ إذ الندّ هو المثل،

---

١. هامش تش، حج: ويكون التقدير أنّ كلّ معرِّف مركّب؛ لأنّ المعرِّف مَن صدّق المعرَّف، وإذا كان المعرِّف مركّباً من جهة المعنى كان المعرَّف كذلك. «منه ﷺ».

ولاواجب لذاته غيره وهو أتمّ الموجودات وأكملها، فلاندّ له ولاضدّ له على الاصطلاحين العاميّ والخاصيّ؛ لأنّ الضدّ عند العامّة هو المساوي في القوّة الممانع في الوجود. ولمّا كان جميع ما في الوجود معلوله، منه مبدؤه وإليه معاده، فلاضدّ له بهذا المعنى. وفي الاصطلاح هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد. والواجب لاموضوع له، فلاضدّ له أيضاً على الاصطلاح.

ولمّا كان منزّهاً عن الأجرام والأبعاد المقتضية للجهة فلاجهة له، فلاإشارة حسّيّة إليه، بل إنّما يشار إليه بصريح العقل والعرفان.

[الواجب لذاته موجود لذاته وبذاته]

وواجب الوجود هو الوجود البحت، فلاذات في نفسه موجودة إلّا هو؛ فإنّ الواجب لذاته موجود لذاته وبذاته. أمّا بذاته فلأنّه لاسبب له كما للجواهر[١و٢]. وأمّا لذاته فلأنّ وجوده ليس لغيره كالأعراض التي ليست موجودة بذاتها؛ لاحتياجها إلى سبب آخر، ولالذاتها؛ لاحتياجها إلى القيام بغيرها. فوجود جميع الممكنات من الجواهر والأعراض إنّما هو من غيرها لا من ذاتها، مع افتقار الأعراض إلى الغير. فصحّ أنّه لاذات في نفسه غيره، بل ذلك له من الواجب لذاته.

[الواجب لذاته هو الواحد المطلق]

ولمّا كان جميع الممكنات أنوارها الجوهريّة والعرضيّة وأجسامها وما قام بها

---

١. هامش حج: فإنّ تشخّصها لايحتاج إلى سبب تقوم به، بل هي محتاجة إلى السبب في وجودها. «منه مُدّظِلّه».

٢. مثال للمنفيّ لاللنفي، كما لايخفى، وكذا قوله: «كالأعراض».

إنّما هي حاصلة من فيضان نور ذاته ولمعان شعاع شمسه، فكانت نسبتها إليه كنسبة شعاع الشمس وعكوسها إلى نفس قرصها. فلاذات على الحقيقة إلّا هو، ولاهو على الإطلاق إلّا هو، وليس لأحد من نفسه هويّة مستقلّة. ولمّا كانت القسمة التقديريّة والحدّيّة والوهميّة ممتنعة على الواجب، فهو الواحد المطلق من جميع الوجوه.

[الواجب لذاته هو الحقّ المطلق]

ولمّا كانت حقيقة كلّ شيء إنّما هو عبارة عن خصوصيّة وجوده الثابت له، فلاأحقّ باسم الحقيقة ممّن يكون نفس وجوده خصوصيّته، وهو الواجب لذاته، فهو الحقّ الصرف المطلق.

وقد يطلقون اسم الحقّ على ما يكون /٦٢ أ/ الاعتقاد بوجوده صادقاً دائماً ولاأحقّ بذلك ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً أبداً، وهو الواجب لذاته وبذاته الذي هو وجود محض وهو الخير المحض؛ فإنّه قدير.

أو بالخير النافعَ ولاأنفع من الواجب لذاته؛ فإنّه الذي أبدع الماهيّات وأفادها الكمالات التي تستحقّها كما جاء في الوحي الإلهيّ: ﴿**أعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى**﴾[1]، وهو الخير باعتبار أنّه معشوق يتشوّقه كلّ شيء، ومنه منبع وجوده وإليه مرجع معاده.

[الواجب لذاته هو التامّ وفوق التامّ وأجمل الأشياء وأكملها]

والواجب لذاته الذي هو الخير المطلق، هو التامّ وفوق التامّ لم يفضل من

---

١. طه/٥٠

وجوده مَن[١] يليق أن يكون ذاتاً أخرى. وهو أجمل الأشياء وأكملها؛ لأنّ كلّ جمال وكمال في الوجود فإنّه رشح وفيض وظلّ من جماله وكماله، فله الجمال الأبهى والكمال الأقصى والجلال الأرفع والنور الأقهر، تعالى وتقدّس عمّا يقول الجاهلون علوّاً كبيراً، فهو محتجب بكمال نوريّته وشدّة ظهوره.

[استحالة مشاهدته تعالى بالكنه]

فالحكماء المتألّهون العارفون به يشاهدونه لابالكنه؛ لأنّ شدّة ظهوره وقوّة لمعانه[٢] وضعف ذواتنا المجرّدة النوريّة يمنعنا عن مشاهدته بالكنه، كما منع شدّة ظهور نور الشمس وقوّة نوريّتها أبصارَنا عن اكتناهها؛ لأنّ شدّة نوريّتها حجابها. فنحن نعرف الحقّ الأوّل ونشاهده، لكن لانحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهيّ: ﴿**وَلايُحيطُونَ بِهِ عِلْماً**﴾[٣] وقوله: ﴿**لاتُدْرِكُهُ الأبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الأبْصارَ**﴾[٤].

وإثبات الوحدانيّة وإن كان أهمّ المطالب وكذلك وجوب وجوده إلّا أنّ العلم بوجوده تشهده الفطرة الأصليّة وهو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه فحسب، كما هو دأب الأنبياء والرسل والمتألّهين من الأولياء والحكماء ـ قدّست أرواحهم أجمعين ـ».[٥]

---

١. مر: ما.

٢. حج: لمعاته.

٣. طه/١١٠

٤. الأنعام/١٠٣

٥. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٧٠/٣

[خواصّ الواجب والممكن]

«فواجب الوجود واحد بالكلّيّة، ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد، ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه [له] فقط، ووجوده غير مشترك فيه. فهذه هي الخواصّ التي يختصّ بها الواجب بخلاف الممكن؛ فإنّه يحتاج إلى شيء يجعله بالفعل موجوداً، وكلّ ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، إلّا أنّه يعرض له أن يجب وجوده بغيره، وهنا يجب أن يكون له مادّة تتقدّم وجودَه بالزمان وهو الجسمانيّ. وكذلك غير الجسمانيّ أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره، وهو حاصل الهويّة منهما جميعاً في الوجود. فلذلك لاشيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوّة والإمكان باعتبار نفسه، فهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ فافهم».[1]

فهذه مباحث شريفة مهمّة لايتفطّن بها إلّا مَن عرَفها حقّ المعرفة. وفي الزوايا خبايا؛ فإنّا أودعنا اللطائف التي هي لبّ هذه العلوم الحقيقيّة في كلّ زاوية من هذا الكتاب. فإن ساعدتك العناية الأزليّة والرحمة الربّانيّة حتّى ظفرتَ بها فيا لَها من نعمة وإلّا فيا لَها من نقمة، ﴿**وَاللّٰهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشاءُ بِغَيْرِ حِسابٍ**﴾[2].

---

١. نفس المصدر: ٣/٢٧٦

٢. البقرة/٢١٢؛ النور/٣٨

[سلب مماثلته تعالى لغيره]

قوله: ولايماثله غيره؛ لأنّ الحكم بالمماثلة تصديق مسبوق بمعرفة كلّ من المتماثلين.

قال: يراد بالتماثل الاتّحاد في الحقائق، بمعنى أن يكون المفهوم من حقيقة أحد الشيئين هو عين المفهوم من الآخر، بحيث يكون كلّ منهما سادّاً مسدّ صاحبه على ما هو المصطلح عليه، وإن اختلفا في المشخّصات وإن أطلق في العرف على الاتّحاد في /٦٢ ب/ أغلب الصفات. والمدّعى سلب مماثلته تعالى لغيره، ومعنى سلب المماثلة هنا بنوع من المقايسة؛ لأنّه ليست هناك حقيقة كلّيّة لها أفراد ذهنيّة يسلب الوجود عنها إلّا واحداً منها؛ إذ لو كان سلب المِثل بهذا النوع لاستلزم ثبوته ويظهر بتأمّله.

أقول: إنّ مَن تصوّر الحقيقةَ الكلّيّة وصِدقَها على الأفراد الشخصيّة يحكم جزماً بوجود تلك الحقيقة في ضمن كلّ واحد من أشخاصها؛ لما تقرّر أنّ الكلّيَ الطبيعيَ موجود في الخارج في ضمن جزئيّاته، فمتى عدم واحد من تلك الجزئيّات لزم من عدمه عدمُ تلك الحقيقة الكلّيّة الصادقة في ذلك الجزئيّ؛ ضرورةَ عدم الكلّيَ الطبيعيَ الموجود في ضمن ذلك الشخص، فيتطرّق العدم إلى حقيقة واجب الوجود، هذا خلف. فلايجوز أن يتّصف واحد من تلك الجزئيّات بالعدم، فيجب وجودها، فيستحقّ ثبوت المِثل.

[السلب وارد على مفهوم المثل، لا على وجوده فقط]

قال: بل المراد به السلب البسيط الذي لايفتقر إلى تحقّق موضوع يثبت[1] له المحمول في حدّ ذاته، بناءً على أنّ مفهوم الواجب مفهوم جزئيّ حقيقيّ لاتعدّد فيه ذهناً ولاخارجاً، فيكون التقدير أنّه ليس هناك مثل. فالسلب وارد على مفهوم المثل، لا على وجوده فقط؛ لأنّ مفهوم الواجب مفهوم شخصيّ وتشخّصه عين حقيقته ويكون سلب المثل عنه بنوع من المجاز بأن يقال: ليس هناك ما نسبته إليه كنسبة زيد إلى عمرو بالإنسانيّة.

أقول: في هذا البحث سرّان لابدّ من كشفهما:

[المراد من كون مفهوم الواجب جزئيّاً حقيقيّاً]

أحدهما: أنّه ليس المراد من الجزئيّ الحقيقيّ هنا[2] المفهوم الشخصيّ الداخل تحت النوع الحقيقيّ حتّى يصدق عليه أنّه جزئيّ إضافيّ أيضاً، كما يزعم بعض المنطقيّين من أنّ كلّ جزئيّ حقيقيّ جزئيّ إضافيّ ولاعكس، بل نمنع هذه الكلّيّة ونقول: إنّ الجزئيّ الحقيقيّ قد يكون إضافيّاً وقد لايكون. ويكون المراد به الجزئيّ المطلق الشامل لهما الذي عرّفه المنطقيّون بأنّه الذي يمنع نفس تصوّره عن الشركة فيه، سواء كان داخلاً تحت كلّيّ أو لا؛ إذ لايجب في كلّ جزئيّ دخوله تحت كلّيّ. ويكون معنى قولنا: «الواجب جزئيّ حقيقيّ» من هذا القبيل؛ فإنّه من المعلوم بالضرورة أنّ نفس تصوّره مانع من الشركة فيه، لا كما توهّمه

---

١. حج: ثبت.
٢. حج (خ ل): هاهنا.

بعض المنطقيّين من أنّ مفهوم الواجب مفهوم كلّيّ يمكن صدقه على كثيرين؛ لأنّ في اعتقاد ذلك خروجاً عن التوحيد، فافهمه موفّقاً.

[تشخّصه تعالى عين حقيقته]

والثاني: أنّ في قوله: «وتشخّصه عين حقيقته» إشارة إلى إيهام ما تقرّر في الحكمة الرسميّة أنّ التشخّص أمر زائد على الشخص؛ لافتقاره إلى المشخّصات التي هي أسباب التشخّص، فالمشخّص غيرها. ورفع هذا الإيهام بأنّ التشخّص هنا لايصحّ أن يكون زائداً عليه كسائر المشخّصات، بل تشخّصه عين حقيقته؛ لأنّه ليس بمتشخّص[١] بمشخّص زائد عليه؛ لما عرفت أنّه عبارة عن الوجود المطلق العريّ عن القيود التي عجزت العقول عن إدراك كنهه، فليس هناك غيره كما ورد في الحديث: «كان اللّه ولاشيء معه»[٢] وكذلك يكون[٣].

[عدم لحوق أحكام المفهومات به تعالى]

قال: وهذا البحث إنّما هو على طريقة أهله المقصور بحثهم على المفهومات الحقيقيّة، وأمّا /٦٣ أ/ إذا ترفّعتَ عن هذا المقام وانقدح زِناد[٤] التحقيق في بداهة فطرتك، فالحظ ما حقّقناه في ما سلف من حقيقة الوجود المحض الذي لايوصف بالكلّيّة ولابالجزئيّة ولاالنوعيّة ولاالجنسيّة ولاالمماثلة ولاالضدّيّة؛ لأنّ

---

١. مر: ـ بمتشخَص.

٢. مرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٧/١٥، ٦٦/٥٤، ١٩٨؛ التوحيد: ٦٦

٣. إشارة إلى ما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام أنّه قال: «هو الآن كما كان» (بحار الأنوار: ٣٢٧/٣، ٢٨٤/٥٤؛ التوحيد: ١٧٨).

٤. جمع الزند، وهو العود الأعلى الذي يقتدح به النار (لسان العرب).

ذلك كلّه من لواحق المفهومات. ولمّا لم يكن ذلك الوجود معلوماً بكنه الحقيقة لم يلحقه شيء من أحكام هذه المفهومات.

ولهذا استدلّ المصنّف على نفي المِثل بهذا الطريق؛ فإنّ المماثلة لمّا كانت من الأحكام التصديقيّة المتوقّفة على تصوّر أطرافها وكان التصوّر بكنه الحقيقة مستحيلاً، لم يتصوّر الحكم بالمماثلة. كيف؟ والعقل عاجز عن إدراك ذلك، وإنّما سلب التماثل على تقدير المفهومات الاعتباريّة. فإذا لوحظ ما وراءها انحلّ ذلك كلّه واضمحلّ وتحقّق عند العقل الاعتراف بالعجز عن تصوّر ما وراء ذلك، فيحكم أنّ ما وراءه مخالف لهذه[1] المفهومات حكماً ضروريّاً كشفيّاً لايمكن إجراء البحث فيه على ما هو عليه.

---

١. حج: يخالف لكلّ هذه.

[التماثل في مطلق الذاتيّة تماثل في أمر عارضيّ]

قوله: والتماثل في مطلق الذاتيّة تماثل في أمر عارضيّ[1]، وفي الصفات لايوجب الاتّحاد في الحقيقة؛ لأنّها عوارض.

قال: هذا إشارة إلى جواب سؤال يرد على المدّعى. تقريره أنّ منع التماثل مع ثبوت الذاتيّة ممّا لايُسمع؛ فإنّ مطلق الذاتيّة يشارك فيها الكلّ، ونعني به التساوي في الاستقلال بالمعقوليّة، فيتمّ التماثل بهذا النوع. وإلى هذا ذهب بعض جهّال المتكلّمين وقالوا: إنّه مساوٍ لغيره من الذوات في الذاتيّة، فيحتاج إلى مميّز وهي صفة الألوهيّة.

وهذا يوجب الخروج عن التوحيد؛ لما فيه من التزام الكثرة والاحتياج إلى المميّز المستلزم للافتقار. على أنّا نقول: إنّ التماثل في مطلق الذاتيّة ـ لو صحّ ـ فهو تماثل في أمر عارضيّ؛ لأنّها من الأوصاف السلبيّة؛ لأنّ معناها أن لايفتقر في تصوّرها إلى تصوّر غيرها، وذلك لايوجب الاتّحاد في الحقائق؛ لما تحقّق أنّ التماثل إنّما هو الاتّحاد في الحقائق لا في العوارض.

[التماثل في الصفات لايوجب الاتّحاد في الحقيقة]

فإن عاد السائل وقال: إنّ الصفات توجب الاتّحاد، فيتحقّق التماثل بها؛ **قلنا**: وذلك أسقط من الأوّل؛ فإنّ الصفات ليست ممّا يوجب التماثل؛ لأنّها أمور

---

١. حج: عارض؛ مو: عارضيّ لايوجب التماثل في الحقيقة.

عارضة على تقدير ثبوتها، مع أنّا لانسلّم الاتّحاد فيها؛ لوجـوب مخالفـة صـفاته تعالى في كنهها لصفات غيره، كما وجب مخالفة ذاته لسائر الذوات. على أنّ هذا البحث حشويّ؛ لابتنائه على ثبوت الصفات الحقيقيّة، ونحن في ذلـك مـن وراء المنع ـ على ما يأتي ـ

[الواجب لذاته واحد بالوحدة الحقيقيّة]

قوله: فهو واحد من جميع الجهات والاعتبارات.

قال: هذا نتيجة المبحثين السالفين ـ أعني كونه لاجزء له ولايماثله غيره ـ؛ إذ نفي الجزئيّة ونفي المماثلة يوجبان الوحدة الحقيقيّة، فيكون واحداً من جميع الجهات وهي الأمور الخارجيّة باعتبار التركيب الخارجيّ والأفراد العدديّ، ومن جميع الاعتبارات وهي الأمور الذهنيّة باعتبار التركيب الذهنيّ والمشخّصات الذهنيّة واعتبارات الصفات المتغايرة.

[نفي الشركة في الحقائق بينه تعالى وبين غيره]

قوله: والشركة في الحقائق مستحيلة وفي وجوب الوجود في وصف عارض، فيلزم الافتقار في كلّ منهما؛ لزيادة العارض على معروضه، فيفتقر إليه، فيلزم الإمكان، هذا خلف.

[الفرق بين المماثلة والشركة]

قال: لمّا نفى مماثلته تعالى لغيره أردفه بنفي الشركة بينه وبين غيره؛ لأنّ الشركة قد توجب المماثلة وقد لاتوجبها؛ لأنّ الشريكين قد يكونان متماثلين /٦٣ ب/ وقد يكونان متخالفين. ولمّا لم يكن نفي الخاصّ مستلزماً لنفي العامّ لم يكتف بنفي المماثلة.

واستدلّ على نفي الشركة بأنّها لو تحقّقت لكانت إمّا في نفس الحقيقة بحيث يكون المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الآخر، وذلك هو المماثلة المبيَّن استحالتها. أو في أمر غير الحقيقة، فإمّا أن يكون المشترك جزءً منهما فيلزم التركيب وقد بيّن استحالته، أو في وصف عارض كوجوب الوجود فيلزم الإمكان في كلّ من المشتركين فيه؛ لأنّ العارض بالضرورة زائد على معروضه، فيفتقر المعروض إليه في تحقّقه وتشخّصه، وذلك مستلزم للإمكان، وهو ينافي وجوب الوجود. وهذا طريق مأخوذ ممّا قرّرته الفلاسفة مع زيادة إصلاح، يُفهم ذلك مع تدبّر في ما ذكرناه.

[تعدّد الواجب مستلزم لسلب القدرة]

قوله: ولأنّ من ضرورة الواجبين كونهما قادرين بالذات، فتتعلّق قدرة أحدهما[1] بسلب قدرة الآخر ويقع ذلك المقدور بتعلّق الإرادة؛ لعدم ترجيح بعض المرادات، فهو من ضرورة المريد لذاته. والحكمة غير مانعة من تعلّق الإرادة هنا؛ لجواز علم كلّ منهما المصلحة في سلب القدرة عن الآخر، فيلزم أن لايكونا قادرين على تقدير فرض كونهما قادرين، هذا خلف.

قال: هذا إشارة إلى جواب سؤال يكاد يرد على دليله، تقريره أنّ تعلّق قدرة كلّ واحد منهما بسلب قدرة الآخر إنّما يتحقّق مع تعلّق الإرادة، والإرادة هي العلم بالمصلحة، وجاز أن تكون المصلحة الحاصلة في الحكمة متعلّقة بعدمه؛ إذ الحكمة مانعة من تعلّق الإرادة بغير المصلحة.

فأجاب بأنّ الحكمة غير مانعة هنا؛ إذ الفرض أنّ العلم تعلّق بمصلحة السلب، ويلزم المحال على تقدير فرض ذلك العلم، فتعلّقت الإرادة بالسلب، فتحقّق[2] وقوع المراد.

وإن شئت فأخصر منه وهو أن يقال: إنّ مفهوم القدرة مستلزم لوقوع متعلّقها؛ إذ القدرة عندنا هنا هي المستجمعة لجميع شرائط التأثير حتّى زوال المانع

---

١. مو: كلّ واحد منهما.

٢. حج: فيتعلّق ... فيتحقّق.

وحصول الشرائط وإلّا لم يحصل مفهوم القدرة.

[الفرق بين مطلق القدرة والقدرة الخاصّة]

فإن قلت: إنّ مفهومها الصفة التي يصحّ وقوع الفعل بها عند انضمام الشرائط إليها؛ **قلت**: ذلك مفهوم مطلق القدرة لاالقدرة الخاصّة التي هي مقصود البحث هنا؛ فإنّ من لم يستجمع شرائط التأثير يسمّى عاجزاً عرفاً، فلايتحقّق مفهوم القدرة بدون ما ذكرناه.

[القدرة مغايرة للقادر بالاعتبار الذهنيّ]

فإن قلت: لاتتعلّق القدرة بذلك السلب؛ إذ لاتتعلّق بالمحال، وسلب قدرة الواجب محال؛ لأنّها نفس ذاته؛ **قلت**: إنّ مبنى الدليل على كون القدرة أمراً زائداً على الذات؛ لأنّه دليل المتكلّمين القائلين بالزيادة، وحينئذٍ يتحقّق الإمكان فيها؛ لأنّها ناشئة عن الذات ومؤثّرة فيها؛ لما تقرّر عندهم أنّ الواجب علّة لصفاته ومبدأ لها، فلاتكون واجبة الوجود، فصحّ تعلّق القدرة بها من حيث الإمكان.

أو نقول: إنّها صفة قائمة بموصوف، فلايتحقّق فيها الوجوب؛ لاحتياج القائم بغيره إلى ذلك الغير.

وإن شئت فقل: إنّ التغاير الاعتباريّ كافٍ في تحقّق هذا الدليل؛ لأنّ العقل متى لحظ القادر لابدّ وأن يلحظ بينه وبين القدرة مغايرة، وحينئذٍ يتحقّق مطلق التغاير، ويتمّ الدليل بتحقّق /٦٤ أ/ الإمكان في القدرة المغايرة للقادر باعتبار التصوّر الذهنيّ أيضاً لملاحظة احتياجها إليه؛ لكونها نسبة لاتقوم إلّا بالمنتسبَين، فيتمّ الكلام.

[برهان اخترعه المصنّف في وحدانيّته تعالى]

قوله: ولأنّ الاثنين مسبوقان بغيرهما ـ أعني الواحد ـ والواجب ليس مسبوقاً بغيره، فلاشيء من الاثنين بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب باثنين.

قال: هذا برهان آخر اخترعه المصنّف، لم تمسّه أذهان من سبقه. وتقريره ببرهان من الشكل الثاني هكذا: كلّ اثنين فهما مسبوقان بالغير، ولاشيء من الواجب بمسبوق بالغير، ينتج: لاشيء من الاثنين بواجب.

أمّا الصغرى فظاهرة لمن تصوّر معنى الاثنين ومفهومهما؛ إذ هما العدد الملتئم من وحدتين، فحقيقته مسبوقة بهما سبقاً ذاتياً؛ إذ العقل لايتصوّر حقيقته بدون تصوّرهما سابقين عليه. وبالضرورة هما غيره؛ لوجوب مغايرة المركّب لكلّ واحد من جزئيه.

وأمّا الكبرى فضروريّة؛ إذ لو كان الواجب مسبوقاً بغيره لَما كان كذلك، هذا خلف.

فتتحقّق النتيجة وثبت هذا الضرب بردّه إلى الشكل الأوّل بعكس كبراه هكذا: كلّ اثنين مسبوقان بالغير، ولاشيء من المسبوق بالغير بواجب، ينتج: لاشيء من الاثنين بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب باثنين، وهو المطلوب.

[طريقة الإشراقيّين في وحدانيّته تعالى]

أقول: «قد علمت أنّ ماهيّته تعالى نفس الوجود، وأنّ العقل لايمكن أن

يفصّله إلى ماهيّة ووجود، فلايمكن أن تكون له جزئيّات ذهنيّة ولاخارجيّة، فلاكثرة فيه بوجه من الوجوه. فيثبت بذلك كون واجب الوجود واحداً وأنّه ليس في الوجود واجبان، وهي طريقة حسنة من خواصّ صاحب الإشراق.

[طريقة المشّائيّين في وحدانيّته تعالى]

وهذه الطريقة الأخرى فهي المشهورة للمشّائيّين وهو أنّه لو كان في الوجود واجبان لزم أن يكون كلّ واحد منهما نفس الوجود المجرّد، فذلك الواجبان اللذان كلّ واحد منهما نفس الوجود إمّا أن يشتركا من جميع الوجوه، وهو محال؛ لامتناع حصول الاثنينيّة من غير مميّز، فلابدّ من أن يميّز أحدهما عن الآخر. وليس الامتياز بينهما من جميع الوجوه؛ لاشتراكهما في الوجود المجرّد الواجبيّ، فإذا اشتركا في وجوب الوجود المجرّد فيجب الامتياز بينهما بما وراء ذلك، ويكون المميّز لامحالة عرضيّاً للوجود المجرّد الذي كان تمام ماهيّة الواجب.

وقد عرفت أنّ الاختلاف بين المشاركات إن كان بالعدد فكان الامتياز بينهما بالأعراض، وإن كان الاختلاف بينهما بالحقائق فالامتياز بالفصول. ولمّا كان الاشتراك هاهنا بين الواجبين في الوجود المجرّد الواجبيّ كان الامتياز بينهما بالعرضيّ[1] المفارق. وهذا العرضيّ المميّز لافتقاره إلى ما يقوم به يمتنع أن يكون واجباً، فيكون بالضرورة ممكناً، فيلزم أن يكون /٦٤ ب/ الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف، فواجب الوجود المقدّس واحد.

---

١. حج (خ ل): بالعرض.

[خلل في هذا البرهان]

وفي هذا البرهان خلل؛ لأنّ الواجبَين المشتركَين في وجوب الوجود المجرّد إنّما اشتركا في أمر اعتباريّ ليس هو نفس الذات الواجبة ولاجزءً من كلّ منهما ليلزم أن يكون الامتياز بينهما بما وراء الماهيّة، وحينئذٍ يكون المحذور المذكور واقعاً وهو مكان ما به الامتياز؛ فإنّ الوجود المجرّد إذا كان اعتبارياً لانفس الذات ولاداخلاً، يكون لامحالة عرضيّاً لازماً لكلّ منهما، والمختلفان يجوز اشتراكهما في لازم واحد، فيكون الامتياز بينهما بتمام ماهيّة الواجب لذاته، فيكون كلّ واحد منهما واجب الوجود لذاته من غير لزوم المحذور الذي هو إمكان الواجب لذاته. فعُلم أنّ الطريقة الأولى أجود وأتمّ في إثبات الوحدانيّة.

[برهان الأبهريّ على وحدانيّته تعالى]

ولأثير الدين برهان على أنّ واجب الوجود واحد، وهو أنّه قد ظهر أنّ الواجب لذاته وجود مجرّد عن الماهيّة فيكون واحداً؛ إذ لو كان في الوجود واجبان كلّ واحد منهما وجود مجرّد لكانا مشتركين في ذلك الوجود المجرّد عن الماهيّة، فلايخلو إمّا أن تقترن بأحدهما هويّة وجوديّة مميّزة أو لاتقترن. فإن اقترن وكانت تلك الهويّة المميّزة حاصلة بالوجود المجرّد لزم أن يكون ما به الامتياز لازماً لما به الاشتراك، وذلك محال. وإن كانت حاصلة بسبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في هويّته إلى غيره، وذلك محال. وإن لم تقترن بأحدهما هويّة وجوديّة مميّزة كانت الاثنينيّة حاصلة من غير مميّز، وذلك محال، وهذا في[1] حكم البرهان الأوّل.

---

١. حج: حكمه.

[وجوه ثلاثة للرازيّ في وحدانيّته تعالى]

وذكر فخر الدين الرازيّ[١] وجوهاً ثلاثة وهي قريبة من الأوّل:

أحدها: لو كان في الوجود واجبان، لكانا مشتركَين في الماهيّة ومتمايزَين بما لهما من الخصوصيّة، وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فيلزم التركيب المقتضي لإمكان الواجب لذاته.

وثانيها: أنّه لو كان في الوجود واجبان مشتركان في وجوب الوجود، فإن كان الامتياز بينهما بالفصل كان الواجب لذاته مركّباً. وإن كان الامتياز بينهما بالعوارض المفارقة المفتقرة في وجودها إلى سبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في تعيّنه إلى سبب منفصل، وذلك محال.

وثالثها: أنّه لو كان في الوجود واجبان، لوجب أن يشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس ماهيّة الواجب ويتخالفا بالهويّة. فإن كان الاشتراك علّة للهويّة المميّزة لزم أن يكون الواجب لذاته منحصراً نوعه في شخصه، والمفروض خلافه. وإن كانت الهويّة المميّزة علّة للماهيّة الواجبة كان الواجب لذاته معلولاً للهويّة المميّزة، وذلك محال. وإن كانا متلازمة بسببٍ من الخارج كان الواجب لذاته مفتقراً في ذاته وهويّته إلى علّة خارجة عن ذاته، فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، وهو أيضاً محال. فواجب الوجود واحد لاشريك له في مُلكه.

[ما يرد على هذه الوجوه]

وأمّا ما يرد على هذه الوجوه، فإنّ مذهب من اختارها أنّ الوجود الواجبيّ

---

١. المباحث المشرقيّة: ٤٥٢/٢

زائد على الماهيّة وحينئذٍ لاتمكن تمشية هذه الوجوه.

فإنّ لقائل أن يقول على **الوجه الأوّل**: إنّ الواجبين المشتركين في الماهيّة المتمايزين بالخصوصيّة إذا كان الوجود زائداً على الماهيّة الواجبة جاز أن يكون الواجبان مختلفين بتمام الماهيّة ومتشاركين في الوجود ويكون كلّ واحد من الماهيّتين علّة للوجود، ولايلزم من ذلك أن يكون كلّ واحد من الماهيّتين متقدّماً على الوجود بالوجود؛ فإنّ المفروض أنّ الوجود زائد على الماهيّة. /٦٥ أ/

وأمّا الوجه الثاني: فنحن لانسلّم أنّهما إذا اشتركا في وجوب الوجود يلزم أن يكون الامتياز بينهما بالفصل أو بالعرضيّ[1] المفارق. وإنّما يكون الأمر كذلك إذا كان الاشتراك بينهما في الجنس أو في النوع، فلِمَ قلتم إنّه كذلك؟

وأمّا الوجه الثالث: فنحن لانسلّم أنّ وجوب الوجود نفس ماهيّة الواجب لذاته، فكيف يكون كذلك؟ ووجود الواجب زائد على ماهيّته.

ولايتمّ أيضاً على رأي من يرى أنّ الوجود في كلّ شيء نفس ماهيّته؛ فإنّه لو كان في الوجود واجبان لايلزم أن يكونا مشتركين في تمام الماهيّة؛ لأنّ المفروض إذا كان هو أنّ الوجود الواجب والممكن نفس الماهيّة، فيجوز أن يكون الواجبان مختلفين في تمام الماهيّة. وحينئذٍ يجب أن يكون وجود كلّ واحد منهما الذي فرضناه نفس الماهيّة مخالفاً لوجود الآخر، وعلى هذا فلايلزم وقوع المحال الذي ذكروه.

[برهان التوحيد لايتمّ على القول بزيادة وجوده تعالى على ماهيّته]

فعُلم أنّ برهان التوحيد لايتمّ على رأي من يرى أنّ الوجود زائد على ماهيّة

---

١. حج: بالعرض.

الواجب وإنّما يتمّ على رأي من يرى أنّ الواجب لذاته وجود مجرّد مقيّد بقيد سلبيّ وهو عدم الماهيّة. وأنت فقد عرفت أنّ القيد العدميّ وحدَه لاتأثير له في وجود العالم وإنّما يكون المؤثّر هو الوجود المقيّد بذلك القيد العدميّ.

ونحن فقد بيّنّا أنّ هذه الوجوه وأمثالها كما لاتتمّ إذا كان الوجود الواجبيّ زائداً على ماهيّته فكذلك لاتتمّ أيضاً إذا كان وجود الواجب اعتباريّاً؛ فإنّ للخصم أن يقول: إنّ الواجبين وإن كانا مشتركين في وجوب الوجود فهو أمر اعتباريّ ليس نفس الماهيّة الواجبة ولاداخلاً فيها، بل يكون عرضاً لازماً لكلّ واحد منهما ويكون الامتياز بينهما بتمام الماهيّة. ولايلزم من ذلك إمكان ما به الامتياز الذي هو تمام ماهيّة الواجب، بل لو كان الوجود الواجبيّ نفس ماهيّة الواجب وكان ما به الامتياز عرضاً، لزم إمكانه وإمكان ما به الاشتراك؛ لافتقار الوجود الواجب المشترك الذي هو تمام ماهيّة كلّ واحد منهما إلى المميّز ـ على ما عرفت ـ.

[طريق آخر في إثبات وحدانيّته تعالى]

طريق آخر: كلّ ما له جزء فهو معلول وكلّ معلول ممكن، ينتج من الأوّل: كلّ ما له جزء ممكن.

أمّا بيان الصغرى فلأنّ كلّ ما له جزء مفتقر إلى جزئه؛ ضرورةَ افتقار الكلّ إلى كلّ واحد من أجزائه، والجزء غير الكلّ، وكلّ ما افتقر إلى غيره فهو ممكن معلول، فكلّ ما له جزء فهو معلول.

وأمّا بيان الكبرى فظاهر؛ لكون المعلول مفتقراً إلى العلّة الموجدة.

فعُلم أنّ كلّ ما له جزء فهو ممكن. فإذا ضمّمناها إلى هذه المقدّمة: ولاشيء من الممكن بواجب، أنتج أيضاً من الأوّل: لاشيء ممّا له جزء بواجب الوجود.

فثبت أنّ واجب الوجود لاجزء له ولاتركيب فيه بوجه من الوجوه، فهو بسيط واحد.

[استحالة كون الوجود الواجبيّ نوعاً تحته أشخاص مختلفة]

وأمّا ما ذكره فضلاء المشّائيّين أنّ واجب الوجود إذا كانت ماهيّته هي الوجود المجرّد فلايجوز أن يكون ذلك الوجود نوعاً تحته أكثر من شخص واحد؛ إذ لو كان كذلك وجب اشتراك تلك الأشخاص في ذلك الوجود المجرّد التي هي الطبيعة النوعيّة. فتلك الطبيعة النوعيّة إن كانت مقتضيةً لذاتها أن تكون شخصاً معيّناً وجب أن لايوجد منها إلّا شخص واحد هو واجب الوجود، وقد فرضناه أكثر من ذلك، هذا خلف.

وإن كانت تلك الطبيعة غيرَ مقتضية /٦٥ ب/ أن يكون شخصاً معيّناً فتخصيص الطبيعة النوعيّة بكونها ذلك الشخص أو هذا الشخص يحتاج إلى مخصّص، والمحتاج إلى الغير ممكن، فالأشخاص الواقعة تحت الطبيعة النوعيّة التي فرضناها واجبةَ الوجود تفتقر إلى مخصّص، فهي ممكنة الوجود. فثبت أنّ نوع الواجب لذاته يمتنع أن يكون إلّا شخصاً معيّناً واحداً فحسب.

وهذا البرهان إنّما يتمّ إذا كانت ماهيّة الواجب لذاته هي الوجود المجرّد لاغير؛ فإنّا لو أخذنا وجوده زائداً على ماهيّته وأخذناه أمراً اعتباريّاً، فلايتمّ.

وأيضاً إذا كان النوع لابدّ فيه من كثرة ـ إمّا خارجيّة أو ذهنيّة ـ كان في الأصل الوحدة وهميّة، وهو وهم وعُلم أنّ واجب الوجود لاكثرة فيه بوجه من الوجوه. أمّا الكثرة الخارجيّة فللبراهين المذكورة في ما سلف، وأمّا الكثرة الذهنيّة فللبراهين المذكورة هاهنا وفي ما سبق. فلايجوز إطلاق اسم النوع عليه إلّا على

سبيل المجاز وقد صرّح بذلك في مباحث الوجود.

[وجه احتياج الحكماء إلى إقامة البرهان على الوحدانيّة]

والكثرة في ذات الواجب لذاته وإن كانت ممتنعة الوقوع فإنّها أيضاً على ما بيّنّا ممتنعة التصوّر. وإذا فرضنا له ثانياً ثمّ حقّقنا النظر إليه كان الأوّل بعينه من غير تفاوت بوجه من الوجوه، وامتناع تصوّر الثاني في الماهيّة الواجبة إنّما هو بالنظر إليها من حيث هي هي. وأمّا إذا تصوّرنا الذات الواجبة بصفاتها الإضافيّة والسلبيّة جاز أن يتصوّر جمعاً ثانياً، ولأجل ذلك احتاج الحكماء إلى إقامة البرهان على الوحدانيّة.

[واجب الوجود لاجنس له ولافصل]

وإذا كان واجب الوجود لاجزء له في الأعيان ولا في الأذهان ـ لامتناع انفصاله في الذهن إلى أمرين ـ فهو غير داخل تحت الجنس؛ لوجوب تركّب كلّ ما دخل تحته في الذهن من الجنس والفصل، فواجب الوجود لاجنس له ولافصل له.

[واجب الوجود ليس بجسم]

وكذلك ليس بجسم؛ لأنّ الجسم مركّب من الهيولى والصورة، فهو ينقسم إلى أجزاء الكمّ وأجزاء الحدّ وإلى الأنواع كانقسام مطلق الجسم إلى النار والهواء والماء والأرض والسماء والكواكب والأشخاص كزيد وعمرو والشمس والقمر وغير ذلك، وقد علمت أنّ واجب الوجود يمتنع أن تكون له جزئيّات لاخارجيّة ولاذهنيّة.

ولأنّ[١] الجسم وما قام مقامه من الأعراض مفتقر إلى الغير. وأمّا الجسم فإلى أجزائه ومخصّصاته، وأمّا الأعراض فإلى محالّها، وكلّ مفتقر إلى الغير ممكن، فالجسم وأعراضه ممكنة، فلابدّ له من علّة. فإن كانت ممكنة عاد الكلام ويلزم التسلسل وهو محال، فلابدّ من الانتهاء إلى الواجب لذاته ـ على ما مرّ ـ فظهر أنّ الواجب لذاته لاجزء له بوجه من الوجوه.

[وجه آخر في أنّه تعالى لافصل له]

ولمّا كان ممتازاً عن سائر الموجودات بكمال ذاته وتمام ماهيّته فلايحتاج إلى فصل؛ لأنّ الفصل لايُحتاج إليه إلّا عند مشاركة الغير له في جنس، ولمّا لم يدخل واجب الوجود تحت جنس، فلم يشاركه الغير في الدخول تحت جنس، فلايحتاج إلى المميّز الفصليّ. على أنّ ما ذكرناه من البرهان في أنّ العقل لايمكن أن يفصّل الواجب لذاته إلى ماهيّة ووجود، وأنّه لاكثرة فيه أصلاً، يُستغنى به عن أمثال هذه الأشياء[٢]، إلّا أنه لمّا كانت مسألة إثبات الواجب لذاته ومسألة إثبات الوحدانيّة من أهمّ المباحث العقليّة والأنظار الحكميّة أحببنا التطويل والإسهاب[٣]؛ /٦٦ أ/ لكثرة الفائدة وإزالة الشكوك والشبه؛ ليستقرّ ذلك في العقل على ما ينبغي.

[شبهة في دخوله تعالى تحت جنس الجوهر والجواب عنها]

فإن قلت: إنّكم ذكرتم أنّ الواجب لذاته لايشارك الأشياء في معنى جنس،

---

١. تعليل ثانٍ لامتناع كونه تعالى جسماً.
٢. حج: هذا الامتياز.
٣. أسهب: أكثر وأمعن في الشيء وأطال (مجمع البحرين).

فلايحتاج في الامتياز عنها إلى الفصل، وذلك ليس بصحيح؛ فإنّه مشارك[١] الأشياء في الدخول تحت جنس الجوهر؛ لأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهو صادق على الواجب لذاته. وأجاب الجماعة عنه بوجهين:

الأوّل: أنّ الوجود لا في موضوع ليس معرِّفاً للجوهر لاتعريفاً حدّيّاً ولارسميّاً، ولئن[٢] سلّمنا كونه حدّاً أو رسماً فالحكماء لايريدون بقولهم: «إنّ الموجود لا في موضوع» الموجود بالفعل. ولو كان كذلك لكان كلّ من علم جوهريّة شيء من الأشياء كالعنقاء مثلاً، علم أنّها موجودة بالفعل؛ لأنّ العنقاء إذا كانت جوهراً وجدت لا في موضوع لَصدق التعريف عليها، فيجب أن تكون موجودة بالفعل وليس كذلك؛ فإنّا نعلم جوهريّتها جزماً ونشكّ في أنّها موجودة في الأعيان أم لا. ولأنّ الماهيّة الجوهريّة التي للإنسانيّة مثلاً، ليست بجعل جاعل خارجيّ جعَلها جوهراً. ولو كانت كذلك وجب أن يكون إنساناً غير كونه جوهراً وليس كذلك، بل الإنسانيّة لذاتها جوهر. وليس كذلك وجود الماهيّة بالفعل؛ فإنّه معلول الفاعل الخارجيّ الذي لولاه لم يمكن وجود شيء من الممكنات.

فنسبة الجوهريّة إلى الجوهر غير معلولة ونسبة الوجود إلى الجوهريّة معلولة، فنسبة الجوهريّة إلى الجوهر غير نسبة الوجود إليه. فعُلم من هذا[٣] أنّ جوهريّة

---

١. مر، حج: شارك.
٢. حج: لو.
٣. هامش تش: والذي ينبغي تحصيله من هذا الجواب أنّ قولهم: «إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع» يفهم من زيادة الوجود على الجوهريّة وأنّ ذلك ـ أي الوجود الصادق على الجوهر ـ ليس حاصلاً في الموضوع، فيستلزم زيادة الوجود عليه؛ لأنّ الماهيّة الجوهريّة هي التي قام بها الوجود عند العقل، فتثبت الزيادة عنده قطعاً، ولايثبت ذلك في حقّ الواجب؛ لما ←

الشيء ليست نفس وجوده بالفعل، فلايجوز أن يكون الموجود بالفعل لا في موضوع. ولايصدق هذا على واجب الوجود لذاته؛ لأنّ وجوده نفس ماهيّته وذلك غير صادق إلّا على ما يكون الوجود زائداً على ماهيّته. ولأنّ الواجب لذاته موجود بالفعل من جميع الوجوه، فلايصدق عليه أنّه لو وجد كان لا في موضوع.

الثاني: أنّك قد عرفت أنّ الموجود ليس بجنس؛ لأنّ الجنس ذاتيّ والموجود ليس بذاتيّ لشيء؛ لأنّ الموجود يعلّل بالأمر الخارجيّ وليس الذاتيّ كذلك. وإذا لم يكن الموجود جنساً فانضمام القيد السلبيّ ـ وهو لا في موضوع ـ لايصير جنساً، وهو على تقدير صدق الموجود لا في موضوع على الواجب لذاته لايكون ذلك جنساً. وأنت إذا تأمّلت في مباحث الجوهر السالفة عرفت أنّه لايصلح للجنسيّة، فيُستغنى عن أمثال هذه المباحث».[1]

[شبهة في برهان المشّائيّين على الوحدانيّة]

«وأورد بعضهم[2] على برهان التوحيد الذي للمشّائيّين سؤالاً وهو أنّ الوجود المطلق إن اقتضى من حيث هو وجود أن يكون واجباً لذاته وجب أن يكون كلّ موجود كذلك، وهو باطل. وإن لم يكن مقتضياً للوجوب يلزم أن يكون اقتران الوجوب بالوجود الواجب بسبب غير نفس ماهيّته[3] وذلك يقتضي افتقار الواجب

عرفت أنّ العقل لايفصّله إلى ماهيّة ووجود، بل ماهيّته هي الوجود المجرّد، فلايصدق عليه التعريف المذكور؛ لابتنائه على زيادة الوجود وامتناع الزيادة على الواجب. «منه ﷺ».

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٦١/٣

٢. راجع: التلويحات: ٣٦

٣. مر، حج: ماهيّة الوجود.

إلى موجب؛ لإمكانه، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف.

[جواب السهروردي عن هذا السؤال]

وأجاب الشيخ الإلهي[1] عن هذا السؤال من وجهين:

الأوّل: أنّ الخصم سلّم أنّ الوجود من حيث هو وجود ينقسم إلى واجب وممكن، فهو معترف /٦٦ ب/ بأنّ الواجب لذاته من أقسام الوجود، ولو كان الوجود مقتضياً للوجوب ما صحّ وقوعه على الحادث والممكن المنافيَين للوجوب. فالواجب لذاته ـ على ما سلّم الخصم وقوعه في نفس الأمر ـ داخل في الوجود.

وقوله: «بعد ذلك وإن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن معلول» غير صحيح؛ لأنّ الوجود الواجب غير ممكن لا في نفس الأمر ولا عند الخصم. وأمّا عند الخصم فلاعترافه بوقوع كلّ واحد من قسمَي الواجب والممكن. وأمّا في نفس الأمر فلأنّ الواقع في الوجود خلاف ذلك؛ فإنّ الوجود لو اقتضى الوجوب ما أمكن أن يصدق على كلّ واحد من الحادث والممكن، فالإمكان غير صادق على وجوب الوجود. اللّهمّ إلّا أن نعني[2] بالإمكان الإمكانَ العامّ والمحتملَ الذي هو عبارة عن تردّد الذهن بين طرفَي النقيض، فحينئذٍ يمكن صدقهما على الواجب لذاته؛ فإنّ الإمكان العامّ الذي معناه أنّه ليس بممتنع جاز أن يصدق عليه. وكذلك ما تردّد الذهن في وجوده أو عدمه جاز أيضاً أن

---

١. راجع: التلويحات: ٣٦

٢. مر، حج: يعنى.

يكون واجباً في نفس الأمر مع اعتراف الخصم بوقوع كلّ من الواجب والممكن في الوجود[١].

الثاني: وهو الجواب الحقيقيّ؛ إذ السؤال إنّما يكون وارداً إذا كان الوجود له هويّة متحقّقة في الأعيان، فيكون المحال المذكور حينئذٍ لازماً عند تقسيم الوجود إلى الواجب والممكن. وأمّا إذا كان الوجود من الأمور الاعتباريّة التي لاوجود لها إلّا في الأذهان فلايكون ذلك المحال لازماً؛ فإنّ الأمور الاعتباريّة التي عرفتَها تخالف أحكامُها أحكامَ الأمور العينيّة في كثير من الأحكام، ومن جملة ذلك كونها غير مفتقرة إلى علل توجب وجودها. وحينئذٍ لايكون الترديد، وهو أنّ الوجود لو اقتضى الوجوب كان كلّ موجود واجباً، وإن لم يقتض افتقر اقتران الوجوب بالوجود الواجبيّ إلى علّة إيجاده عند كون الوجود والوجوب أمران اعتباريّان لايصلحان للعلّيّة، فلايفتقران إليها، وكذلك غيرهما من الاعتباريّات. وإذا كانت الوحدة والوجوب والوجود من الاعتباريّات العقليّة فلايلزم من وصفنا الواجبَ لذاته بها أن تكون في ذاته كثرة، وإنّما يلزم ذلك إن لو كانت أموراً زائدة على ذاته، وليس كذلك. والوجوب لامعنى له إلّا كمال الوجود المستغني عن العلّة لاغير.

[شبهة اشتراكه تعالى مع الممكنات في الوجود المطلق والجواب عنها]

وأمّا السؤال المشهور وهو أنّ الوجود الواجب لمّا كان مشاركاً للوجود الممكن وجب أن يكون ممتازاً عنه بأمر زائد على طبيعة الوجود ويلزم أن يكون

---

١. مر: ـ في الوجود.

الواجب لذاته مركّباً ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، فيكون ممكناً؛ لافتقاره إلى كلّ واحد من جزئيه، فجوابه سهل ممّا سلف من القواعد التي ذكرناها؛ فإنّ امتياز الواجب لذاته عن الممكن لذاته المشتركَين في الوجود المطلق إنّما يلزم أن يكون بأمر زائد على ذاته إذا كان الوجود مقولاً عليهما بالتواطؤ، وأمّا إذا كان مقولاً عليهما بالتشكيك ـ كما هو الحقّ ـ فيجوز أن يكون الامتياز بينهما بالكمال والنقص، وهذا النوع من الامتياز إنّما هو بنفس الشيء لابمايز زائد على ذاته، فلايكون موجباً للتركيب /٦٧ أ/ لا في التامّ ولا في الناقص، فهذا هو الجواب الحقّ.

[جواب السهرورديّ عن هذه الشبهة]

وقد أجاب بعضهم[١] عن هذا السؤال بأنّ الوجود الواجب إنّما امتاز عن الوجود الممكن بقيد سلبيّ وهو عدم العلّة؛ فإنّ معنى كونه واجبَ الوجود هو أنّه لاعلّة له، وحينئذٍ لايكون القيد السلبيّ موجباً للتركيب.

[وجوه ضعف هذا الجواب]

وهو جواب مختلّ من وجهين:

الأوّل: أنّ كون الواجب لذاته لاعلّة له تابع لوجوب الوجود، لا أنّه نفس وجوب الوجود.

الثاني: أنّ الواجب لذاته وإن شارك الممكنات في مفهوم الوجود إلّا أنّ القيد السلبيّ ـ وهو كونه لاعلّة له ـ إمّا أن يكون نفسَ مفهوم الوجود، أو أمراً زائداً

---

١. وهو الشيخ الشهيد في المشارع: ٣٩٦

عليه من الوجوب أو غيره. فإن كان الأوّل لزم أن يكون كلّ وجود علّة له وذلك باطل. وإن كان الثاني لزم أن تكون في ذات الواجب لذاته كثرة، وقد عرفت استحالة ذلك. والجواب الحقيقيّ بهذا السؤال ليس إلّا ما ذكرناه أوّلاً.

[برهان الشيخ الرئيس على وحدانيّته تعالى]

وذكر الشيخ في *الشفاء*[١] أنّ واجب الوجود واحد وإلّا فليكن كثرة، فكون[٢] الواحد منها واجب الوجود بذاته غير كونه هو بعينه إمّا أن يكون واحداً فيكون كلّ ما هو واجب الوجود لأنّه[٣] هو بعينه وليس غيره. وإن كان كونه واجب الوجود غير كونه هو بعينه بمقارنة واجب الوجود لأنّه هو بعينه إمّا أن يكون أمراً لذاته أو لعلّة وسبب موجب لغيره. فإن كان لذاته ولأنّه واجب الوجود فيكون كلّ ما هو واجب الوجود هذا بعينه، وإن كان لعلّة وسبب وموجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب لخصوصيّة وجوده المنفرد سبب[٤]، فهو معلول.

[خواصّ واجب الوجود]

فإذَن واجب الوجود واحد بالكلّيّة ليس كأنواع تحت جنس، وواحد بالعدد ليس كأشخاص تحت نوع، بل معنى شرح اسمه له فقط، ووجوده غير مشترك فيه، فهذه هي الخواصّ التي يختصّ بها واجب الوجود.

---

١. الشفاء، الإلهيّات: ٤٣

٢. تش، حج: فيكون.

٣. حج: كونه (وكذا ما يليه).

٤. هامش حج: وفي نسخة مصحّحة لم يكن لفظ سبب هنا ويكون لفظ السبب السابق قد صحّح بالسلب.

[خاصّة ممكن الوجود]

وأمّا خاصّة ممكن الوجود فهو أنّه يحتاج إلى شيء آخر ضرورةً يجعله موجوداً بالفعل، وكلّ ما هو ممكن الوجود فهو دائماً باعتبار ذاته ممكن الوجود، إلّا أنّه يعرض له أن يجب وجوده بغيره، إمّا دائماً أو في وقت دون وقت. وهذا يجب أن تكون له مادّة تتقدّم وجوده بالزمان، والذي يجب أن يكون وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له لا[1] باعتبار نفسه فهو الفرد وغيره زوج تركيبيّ، فافهم.

[برهان الاشتراك والافتراق في إثبات وحدانيّته تعالى]

وذكر الشيخ الإلهيّ في كتاب *المقاومات*[2] طريقة في التوحيد مبنيّة على النفس وهي أنّها بسيطة درّاكة وحدانيّة غير مركّبة، فيكون فاعلها لامحالة أبسط وأدرك وأفضل، وهكذا لايزال الكمال الإدراكيّ البسيط مترقّياً[3] في مدارج الشرف والفضيلة إلى أن ينتهي إلى أفضل أسبابها وأكمل عللها وهو الواجب لذاته الذي هو وجود بحت ونور محض لاثاني له في الوجود؛ إذ لو كان له ثانٍ لاشتركا في الماهيّة المدرِكة وهي غير اعتباريّة؛ لأنّها ماهيّة النفس التي هي غير مدرِكة لذاتها بأمر خارج عنها، فهي نفس الحياة. فلو كان في الوجود ماهيّتين مدرِكتين كلّ منهما نفس الحياة فلابدّ بينهما من فارق، ويكون ذلك بالأعراض العامّة الخارجيّة المحتاجة إلى العلّة. وإن كانت العلّة ما به الاشتراك وجب اتّفاقهما في ذلك،

---

١. حج: ـ لا.

٢. المقاومات: ١٨٦

٣. حج: متراقياً.

فلايكون المميّز مميّزاً. وإن كان كلّ واحد من الذاتين مؤثّراً في عرض الآخَر لزم أن يكون كلّ منهما متقدّماً على مميّز /٦٧ ب/ الآخر، فيكونان متميّزين قبل الامتياز وذلك محال. أو يكون المؤثّر فيهما ما هو خارج عنهما، فيكون ذلك الخارج هو الواجب لذاته.

ثمّ قال:

وبرهان الاشتراك والافتراق إنّما يذكر بعد معرفة النفس والإدراك له. ولايقول قائل: إنّهما اشتركا في أمر اعتباريّ كاشتراك الواجب والممكن في الوجود، وهذا الاشتراك ضروريّ؛ فإنّ الخصم إذا لم يجوّز إطلاق الوجود على الواجب لذاته يلزم أن يعتبر فيه مفهوماً آخَر كالشيئيّة أو[1] الهويّة أو الثبات أو غير ذلك من المفهومات اللائقة، وإلّا فلايفهم منه شيء، وحينئذٍ يكون مفهومه لاشيء وذلك محال. وإذا وجب اعتبار ذي مفهوم في الواجب لذاته فلزم[2] الاشتراك بينه وبين غيره بالضرورة.[3]

ثمّ قال:

[انحصار إثبات وحدانيّته تعالى في هذا البرهان عند الإشراقيّين]

ولابرهان على الوحدة الواجبيّة غير هذا، وكذلك ما بني على وحدة العالم والشمس وحركاتها مع حركات العلويّات. وأمّا أنّه نفس الوجود فقد عرفت أنّه اعتباريّ لايمكن تصحيحه، بل هو نفس الحياة والإدراك المغاير لمفهوم الوجود الاعتباريّ. وأمّا كونه مجرّداً عن المادّة فهو سلب لاصورة له في الأعيان.[4]

---

١. مر: و(وكذا ما يليه).
٢. حج: فيلزم.
٣. نفس المصدر.
٤. نفس المصدر: ١٨٧

فهذه مباحث شريفة مهمّة لايتفطّن لها إلّا من عرف ذاته حقّ المعرفة. وكذلك في الزوايا خبايا؛ فإنّا أودعنا اللطائف التي هي لبّ الحكمة بالحقيقة في كلّ زاوية من هذا الكتاب. فإن ساعدتك العناية الأزليّة والرحمة الربّانيّة حتّى ظفرت بها فيا لها من نعمة وإلّا فيا لها من نقمة، واللّه الهادي».[١]

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٧٣/٣

[استحالة كونه تعالى جزءً من غيره]

قوله: ولايصحّ أن يكون جزءً من غيره؛ لاستحالة انفعاله.

قال: لمّا منع من كونه مركّباً ـ بمعنى أن يكون غيره جزءً منه ـ بجميع معانيه منع أيضاً العكس، وهو أن يكون الواجب جزءً من غيره. واستدلّ عليه بأنّه لو كان كذلك لكان منفعلاً عن غيره. وتقريره هكذا: كلّ ما هو جزء من الغير منفعل، ولاشيء من الواجب بمنفعل، ينتج: لاشيء ممّا هو جزء من الغير بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب بجزء من غيره.

بيان الصغرى أنّه إذا كان جزءً من الغير كان قابلاً معه للصورة الاجتماعيّة والهيئة التركيبيّة؛ لاستحالة حصول التركيب بدون الاجتماع بين الأجزاء، سواء كان ذلك في أجزاء الماهيّة كالجنس والفصل، أو في أجزاء الوجود كالمادّة والصورة، أو في الجزئيّات كالنوع المتكثّر بالأشخاص.

أمّا في الأوّل فلأنّ الجنس كالمادّة والفصل كالصورة، فلابدّ بينهما من فعل وانفعال ذهنيّ. وأمّا في الثاني فظاهر؛ إذ المادّة محلّ الصورة، فبينهما فعل وانفعال باعتبار القابل والمقبول. وأمّا في الثالث فلأنّ تكثّر الأشخاص إنّما هو باعتبار انضمام الجزئيّات ودخولها تحت الوحدة النوعيّة حتّى تصير باعتبار انضمامها أعداداً، فهناك فعل وانفعال اجتماعيّ.

أمّا الكبرى فظاهرة.

[الواجب لذاته لاضدّ له لغةً واصطلاحاً]

قوله: ولاضدّ له بمعنى الممانع؛ لأنّ ما عداه معلول له فلايمانعه، ولابمعنى العرضيّة؛ لاستحالة كونه عرضاً.

قال: بيّن كونه تعالى لاضدّ له بمعنَيَيه معاً؛ لأنّ الضدّ يقال لغةً على موجود مماثل في القوّة ممانع في الوجود. واستحالة الضدّ بهذا المعنى ظاهر؛ إذ ما عداه معلول له إمّا بواسطة أو بغيرها، ومعلول الشيء لايمانعه /٦٨ أ/ ولاينافيه وإلّا لما وجد عنه، هذا خلف.

ويقال اصطلاحاً على العرضَين الموجودَين المتعاقبَين على المحلّ الواحد، ويستحيل اجتماعهما فيه. وشرط بعضهم أن تكون بينهما غاية البُعد وهو التضادّ الحقيقيّ. وآخرون لم يشترطوه ويسمّى التضادّ المشهوريّ. واستحالته بالمعنيَين ظاهرة؛ لاستحالة كون الواجب عرضاً.

[نفي المثل والشريك لايستلزم نفي الضدّ]

وإنّما لم يكتف بنفي المثل ونفي الشريك عن نفي الضدّ؛ لأنّ الضدّ مخالف، فهو غير المثل وغير الشريك؛ لجواز أن يكون ضداً غير مشارك[١] في الحقيقة، فنفيهما لايستلزم نفيه.

❊

---

١. مر: مشترك.

[نفي الصفات المنافية لوجوب الوجود]

قوله: ووجوب الوجود يقتضي نفي الجسميّة؛ لاستحالة التحيّز المقتضي للافتقار المنافي له. ويلزم[1] نفي العرضيّة، والحلول بمعنى القيام بالغير، والجهة التي هي مقصد المتحرّك ومتعلّق الإشارة الحسّيّة، والألم واللذّة المزاجيّين وغيرهما، والاتّحاد بمعنى صيرورة الموجودين واحداً؛ لعدم تعقّله.

قال: لمّا ثبت أنّه تعالى واجب الوجود كان وجوب الوجود مستلزماً لنفي صفاتٍ ثبوتها منافٍ له.

[نفي الجسميّة عنه تعالى]

منها: الجسميّة؛ فإنّه لايجوز أن يكون الواجب جسماً؛ لأنّ الجسميّة مستلزمة للتحيّز والجهة وهما يستلزمان الافتقار المنافي لوجوب الوجود. وبيان استلزام الجسميّة لذلك ظاهر؛ من حيث إنّ الجسميّة مستلزمة للانقسام المستلزم لحصول الأبعاد، فلابدّ أن يكون ذاهباً في الجهات، فيلزم التحيّز.

[نفي العرضيّة عنه تعالى]

ومنها: العرضيّة؛ لأنّ العرض مفتقر في تشخّصه إلى الموضوع؛ لاستحالة قيامه خارجاً بدونه.

---

١. حج: يلزمه.

[نفي الحلول عنه تعالى]

ومنها: الحلول في المحلّ إذا فسِّر الحلول بمعنى القيام بالغير؛ فإنّه بهذا المعنى مستلزم للافتقار؛ لاستحالة تحقّق الحالّ بدون المحلّ القائم به. فإن ادُّعي للحلول معنىً غير ذلك وادُّعي إثباته على ذلك المعنى فلابدّ من الإفصاح عنه؛ ليصحَ الحكم عليه.

[نفي العرضيّة لايكفي عن نفي العروض]

إن قلت: إنّ نفي العرضيّة كافٍ عن نفي الحلول لتلازمهما؛ **قلت**: قد بيّنّا أنّ الحالّ أعمّ من العرض، ولو دلّ عليه على مذهب المتكلّمين فإنّما يكون بنوع من الالتزام، ودلالة المطابقة أشرف وأتمّ وأورد على من قال به؛ فإنّه لم يصرِّح بالعرضيّة.

[معاني الجهة]

ومنها: الجهة. وفسِّرت بمعنيَين:

أحدهما: أنّه مقصد المتحرّك، وينبغي أن يقيّد بالأيني؛ إذ التحرّك في غيره من المقولات لايستلزم الجهة.

الثاني: متعلّق الإشارة الحسّيّة، ونعني بها امتداداً موهوماً أخِذ من المشير منه بالمشار إليه. وقيِّد بالحسّيّة لإخراج الإشارة العقليّة؛ فإنّها لاتستلزم الجهة؛ لثبوتها لكلّ معقول، أعمّ من أن يكون حاصلاً في الجهة أو لا.

[نفي الجهة عنه تعالى]

ولمّا كانت الجهة مستلزمة للإشارة الحسّيّة المستلزمة للتحيّز والمكان وجب

المنافاة بينها وبين وجوب الوجود؛ إذ كلّ ما في الجهة متحيّز والواجب ليس بمتحيّز، ينتج: الواجب ليس في جهة، وهو عكس نتيجة القياس. وإذا لم يكن في الجهة لم يكن متعلّق الإشارة الحسّيّة؛ لصدق ما هو مشار إليه بالحسّ، فهو في جهة والبارئ تعالى ليس في جهة، ينتج: أنّه لايشار إليه بالحسّ بعكس النتيجة.

[وجه القسمة في الألم واللذّة]

ومنها: الألم واللذّة، وينقسمان إلى المزاجيّين /٦٨ ب/ وغيرهما. ووجه القسمة أنّهما مشروطان بالإدراك والإدراك قد يكون حسّيّاً وقد يكون عقليّاً. فمتى كان الإدراك حسّيّاً كانا حسّيّين ومتى كان عقليّاً كانا عقليّين؛ لأنّ معناهما ـ على ما فسّرهما به الشيخ في *الإشارات*[1] ـ أنّ الألم إدراك ونيل لما هو شرّ وآفة بالنسبة إلى المدرِك والنائل، واللذّة إدراك ونيل لما هو خير وكمال من حيث هو خير وكمال بالنسبة إلى المدرِك والنائل. فشرط فيهما مع الإدراك النيل، فعُلم انقسامهما إلى الحسّيّين والعقليّين.

[الإدراك والنيل معاً شرط في حصول الألم واللذّة]

أقول: وشرط في النيل الإدراك؛ لأنّه وإن دلّ عليه بالالتزام إلّا أنّ دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف.

وشرط مع الإدراك النيل؛ لأنّ من أدرك شيئاً ولم ينِله لم يتألّم به ولم يلتذّ، فالإدراك والنيل معاً شرط في حصول الألم واللذّة.

---

١. شرح الإشارات والتنبيهات: ٣٣٧/٣

[المراد من الشرّ في تعريف الألم]

وأراد بالشرّ ما هو ضدّ الخير من النقص الذي هو ضدّ الكمال، وهو ما يتشوّقه كلّ عاقل. وشرط في حصول الألم بإدراك الشرّ والآفة إدراك من حيث هو كذلك؛ لأنّه لولاه لم يتحقّق حصول الألم بإدراكه؛ لأنّ إدراكه لا من حيث إنّه شرّ، بل من حيث إنّه موجود أو شيء لايوجب اللذّة ولا الألم. وشرط ذلك بكونه بالنسبة إلى المدرِك والنائل بياناً لكون الخير والشرّ من الأمور الإضافيّة التي تتغيّر بواسطة تغيّر الإضافات، فقد يكون الشيء كمالاً بالنسبة إلى شخص وهو شرّ وآفة بالنسبة إلى آخر، فاحتاج إلى قيد التخصيص بالمدرِك والقيود في تعريف اللذّة كذلك، فافهمه موفّقاً.

[نفي اللذّة والألم عنه تعالى]

قال: وامتناعهما بالمعنى الأوّل ظاهر؛ لتوقّفهما على المزاج الحاصل من تفاعل مبادئ كيفيّات متضادّة لتحصل كيفيّة متضادّة بينها، وذلك من خواصّ الأجسام.

وأمّا استحالتهما بالمعنى الثاني فأمّا الألم فظاهر؛ لأنّ ما عداه معلول له[1] والمعلول لاينافي العلّة، فليس هناك ما ينافيه. وأمّا اللذّة فقالت بإثباتها جماعة الفلاسفة؛ لأنّه مدرِك لذاته الكاملة بإدراكه الكامل، وذلك موجب للبهجة.

[رأي المصنّف في نفي اللذّة والألم]

وأطلق المصنّف المنع وجعل استحالتها بالنوعين من لوازم وجوب الوجود؛

---

١. حج: معلوله.

إذ باعتبار حصول اللذّة بذلك الإدراك يستلزم حصول حالة عارضة للذات، وذلك مستلزم للافتقار؛ لاحتياج العارض إلى معروضه وبالعكس.

إن قلت: ذلك العلم نفس ذاته، فلازيادة عليه؛ **قلت**: إن حصلت حالة عارضة لذلك العلم هي مبدأ اللذّة تحقّق ما قلناه[1]، وإلّا كان نزاعاً في اللفظ لايجدي نفعاً.

[تعريف المزاج عند الشيخ الرئيس]

أقول: «ليس في هذا البحث ممّا يحتاج إلى البسط غير المزاج، فنقول: اعلم أنّ الأجسام تنقسم إلى ما تفعل في الأجسام ولاتنفعل عنها وهي الأجسام السماويّة، وإلى ما تنفعل عنها وهي الأجسام العنصريّة، والمزاج لايصحّ إلّا فيها. وعرّفه الشيخ الرئيس بأنّه كيفيّة حادثة عن تفاعل الكيفيّات المتضادّة الموجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء ليماسّ أكثر كلّ واحد منهما أكثر الأخرى[2]، إذا تفاعلت بقواها حدثت /٦٩ أ/ في جملتها كيفيّة متشابهة هي المزاج.

والكيفيّة هيئة قارّة لايحوج تصوّرها إلى تصوّر أمر خارج عنها وموضوعها من غير اعتبار التجزئة؛ ليخرج الكمّ.

وقوله: «حادثة من تفاعل الكيفيّات المتضادّة» يخرج عنه بعض أنواع الكيف. والتفاعل كسر كلّ واحد منها كيفيّة الآخر، وذلك لايتمّ إلّا بتصغّر الأجزاء؛ لأنّ امتزاجات العناصر إنّما تكون بتفاعلها؛ فإنّه لولا التفاعل لكان ذلك تركيباً لاامتزاجاً؛ فإنّ الفرق بين الامتزاج والتركيب إنّما يكون بالتفاعل والتفاعل يكون

---

١. حج: قلنا.
٢. تش، حج (خ ل): الأجزاء.

بالتماس والتماس إنّما يكون بالسطوح وتلك السطوح كلّما كانت أكثر كان التماس أكثر، فيكون التفاعل كذلك[١] أكثر، وتكثير السطوح إنّما يكون بكثرة الأجزاء المتصغّرة.

وقوله: «إذا تفاعلت بقواها» أي بصورها النوعيّة. والقوّة هي مبدأ التأثير في آخر من حيث إنّه آخر. وهذا التعريف للقوّة يعمّ الصورة والكيفيّات؛ إلّا أنّ المراد هاهنا إنّما هو الصور لا الكيفيّات؛ فإنّها تبطل عند الامتزاج وتحدث بدلها كيفيّة متوسّطة، والصور النوعيّة لاتبطل؛ إذ لو بطلت وحصلت بدلها صور أخرى لزم فساد البسائط وتصير بذلك أجساماً أخرى غير البسائط الأولى، فلاتكون حينئذٍ أجزاء ذلك الممتزج ولايكون الممتزج حاصلاً من امتزاجها، لكن التقدير أنّه امتزج منها، هذا خلف.

وقوله: «حدثت كيفيّة متشابهة» إنّما وجب تشابههما في جميع ما يفرض أجزاء البسائط؛ لأنّ كلّ واحد من تلك الأجزاء التي للمركّب يمتاز بحقيقته عن تلك الجزء الآخر، فيجب أن تكون الكيفيّة القائمة بجزء غير تلك الكيفيّة القائمة بذلك الجزء الآخر، وجميع تلك الكيفيّات القائمة بتلك الأجزاء متساوية في الحقيقة النوعيّة، فتكون الكيفيّات المزاجيّة لأجل ذلك متشابهة.

والتشابه أن لاتختلف الكيفيّات في أجزاء الممتزج بأن يكون بعضها أشدّ حرارة من بعض. وكذا باقي الكيفيّات؛ فإنّه لو اختلف ذلك كان تركيباً لا امتزاجاً. فهذه الكيفيّة الحاصلة بالفعل والانفعال هي المزاج وذلك الاجتماع هو الامتزاج.

والتشابه المذكور في الكيفيّة إنّما هو بالنسبة إلى اللامس والتوسّط إنّما هو

---

١. حج: لذلك.

الوسط بين الأضداد، فتكون الكيفيّة تستسخن بالنسبة إلى البارد وتستبرد بالقياس إلى الحارّ.

ويرد عليه أنّه جعل التفاعل للكيفيّات، والتفاعل إنّما يكون بالصور لا بالكيفيّات.

وأيضاً فإنّ الضدّين بينهما غاية الخلاف. والمزاج منه أوّل وهو المجتمع من العناصر، ومنه ثانٍ وهو المجتمع من المركّبات كالفضّة الحاصلة من الزيبق والكبريت المركّبين، وكيفيّة المركّب لاتكون مخالفة في الغاية، فيخرج المزاج الثاني عن الحدّ.

وأيضاً فإنّ الألوان والأشكال والطعوم والروائح تدخل في التعريف فيصدق عليها.

[مختار المصنّف في تعريف المزاج]

فالأولى في تعريفه أنّه كيفيّة ملموسة تحصل في الجسم المركّب من العناصر المتضادّة الكيفيّة، إذا انكسرت كيفيّة كلّ واحد منها بطبيعة الآخر، /٦٩ ب/ ولايشترط في الضدّين غاية الخلاف.

[ما يحصل من تلاقي العناصر الأربعة]

ويجب أن تعرف[١] أنّ العناصر الأربعة إذا اختلط بعضها ببعض وكسر كلّ واحد منها من كيفيّة الآخر يسمّى هذا الكسر تفاعلاً. والتفاعل لايحصل إلّا إذا كان بين تلك العناصر مماسّة، والنار إذا استسخنت جرماً متوسّطاً بينها وبين آخر

---

١. حج: يعرف.

بعيد عنها، فلاشكَ أنّها تستسخن البعيد أيضاً بمماسّة القريب. ثمّ إنّه إذا تلاقت العناصر انكسرت كيفيّة كلّ واحد منها بكيفيّة الآخر. فتكون هناك ثلاثة أمور: الكاسر والمنكسر والانكسار.

وأمّا المنكسر فموضوع الكيفيّة لا نفس الكيفيّة؛ فإنّ الكيفيّة الواحدة بالذات لايعرض لها الاشتداد والنقص.

وأمّا الكاسر فهي الصورة[١] النوعيّة التي هي مبادئ الكيفيّات الأربع لا نفس الكيفيّات؛ لأنّ انكسار كلّ واحد من العنصرين المتضادّين بالآخر إن كانا معاً فالكاسر لكيفيّة كلّ واحد منهما هو كيفيّة الآخر، والعلّة يجب تقدّمها على المعلول، لكن وجود الانكسارين معاً، فيكون وجود الكاسرين عند وجود الانكسارين معاً. ويلزم من ذلك أن تكون الكيفيّتان المتضادّتان موجودتين على صرافتهما وعلى انكسارهما وذلك محال. وأمّا إذا سبق انكسار أحدهما على انكسار الآخر يلزم أن يكون المكسور مغلوباً بالكلّيّة، فلايعود كاسراً للآخر بعد مغلوبيّته لكاسره، وذلك يكون فساداً لا مزاجاً، فعُلم من هذا أنّ الكاسر إنّما هو الصور النوعيّة لاالكيفيّات.

وأمّا الانكسار فهو زوال تلك الكيفيّات الصرفة التي كانت في العناصر.

[أقسام الأمزجة]

وأمّا أقسام الأمزجة فتسعة؛ لأنّ الكيفيّات الأولى التي باعتبارها صحّ الفعل والانفعال في هذا العالم لمّا كانت أربعة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة،

---

١. حج: الصور.

وكانت المزاجات منها، فلايخلو إمّا أن تكون مقادير الكيفيّات المتضادّة في الممتزج متساوية متقاومة والمزاج كيفيّة متوسّطة بينها أم لا. والأوّل هو المعتدل الحقيقيّ والثاني هو الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ.

[رأي الشيخ الرئيس في المعتدل الحقيقيّ]

أمّا المعتدل الحقيقيّ فقد ذكر الشيخ[1] أنّه بهذا المعنى لاوجود له في الخارج؛ لأنّ البسائط المجتمعة في الجسم المركّب إذا تساوت مقادير الكيفيّات فيه فإن مال المركّب إلى حيّز أحد بسائطه فيكون ترجيحاً من غير مرجّح وهو محال. وإن لم يمل إلى حيّز معيّن مع كون الميل الطبيعيّ الذي لكلّ واحد من البسائط لايعوقه عنه عائق قسريّ، فيلزم رجوع كلّ واحد من بسائطه إلى حيّزه الطبيعيّ، وإلّا لصار المطلوب بالطبع متروكاً بالطبع دون عائق وهو محال.

فالموجود من الأمزجة هو الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ وهو إمّا مفرد أو مركّب؛ لأنّ الخروج عن الاعتدال إمّا أن يكون في كيفيّة واحدة أو في كيفيّتين. فالأوّل هو المفرد وهو أربعة: الحارّ والبارد والرطب واليابس؛ لأنّ الاعتدال إذا فرضناه حاصلاً في الرطوبة واليبوسة فتكون الغلبة إمّا للحرارة أو للبرودة، وإن فرضنا الاعتدال حاصلاً في الحرارة والبرودة تكون الغلبة إمّا للرطوبة أو اليبوسة.

[المركّب الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ]

والثاني ـ وهو المركّب الخارج عن الاعتدال الحقيقيّ ـ أربعة أيضاً: الحارّ

---

١. مراده الشيخ الرئيس في كتاب *القانون*، كما في رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٥٤/٢، لكن ما عثرت على مصدره.

الرطب والحارّ اليابس والبارد الرطب والبارد اليابس؛ لأنّا إذا فرضنا أنّ الحارّ غالب فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة، وإن فرضنا البارد غالباً فالغالب معه إمّا الرطوبة أو اليبوسة، فمجموع الأمزجة الخارجة عن الاعتدال /٧٠ أ/ ثمانية مقابلة للمزاج المعتدل الحقيقيّ.

[معنى الاعتدال عند الأطبّاء]

وهاهنا قسم ثانٍ من المعتدل خارج عن الاعتدال الحقيقيّ وعمّا يقابله يستعمله الأطبّاء وهو المعتدل المشتقّ لا من التعادل وهو التساوي، بل من العدل في القسمة وهو أن يكون المركّب الممتزج قد توفّر عليه من البسائط بكمّيّاتها وكيفيّاتها القسط اللائق به، فيكون مزاج القلب حارّاً يابساً والدماغ بارداً رطباً هو الاعتدال الذي ينبغي لهما. وكذا يكون الأسد حارّاً يابساً وكذلك الحيّة. وما لايتوفّر عليه ذلك القسط يسمّى بالخارج عن الاعتدال وهو ما يقابل المعتدل الطبّيّ.

[أقسام المعتدل الطبّيّ]

ثمّ المعتدل بهذا المعنى يكون نوعيّاً وصنفيّاً وشخصيّاً وعضويّاً، وكلّ واحد منها اعتداله إمّا بالنسبة إلى الخارج أو بالنسبة إلى الداخل.

[الاعتدال النوعيّ]

فالاعتدال النوعيّ الذي يكون بالنسبة إلى الخارج فهو الاعتدال الذي يكون للإنسان بالنسبة إلى سائر الحيوانات. وله طرفا إفراط وتفريط متى خرج عن كِلا الطرفين بطل ذلك المزاج عن أن يكون مزاج النوع الإنسانيّ.

والنوعيّ بالنسبة إلى الداخل هو الذي يكون واسطة بين طرفَي الاعتدال

النوعيّ، ووجوده إنّما يكون في أعدل شخص من أعدل صنف من ذلك النوع.

[الاعتدال الصنفيّ]

والاعتدال الصنفيّ بالنسبة إلى الخارج فهو الذي يكون لصنف من أصناف النوع كمزاج سكّان كلّ إقليم؛ فإنّ لأهل كلّ إقليم مزاجاً خاصّاً يوافقهم هواء ذلك الإقليم. وله طرفا إفراط وتفريط، متى خرج عنهما خرج عن مزاج ذلك الصنف.

وأمّا بالنسبة إلى الداخل فهو الواسطة بين طرفَي الاعتدال الصنفيّ، ويوجد ذلك في شخص يكون أعدل أشخاص[1] ذلك الصنف.

[الاعتدال الشخصيّ]

والاعتدال الشخصيّ بالنسبة إلى الخارج هو الذي ينبغي أن يكون لشّخص معيّن من الأشخاص حتّى يكون موجوداً صحيحاً. وله طرفا[2] إفراط وتفريط متى خرج ذلك الشخص عنهما بطل مزاجه.

وأمّا اعتداله بالنسبة إلى الداخل فهو الذي إذا حصل لشخص من الأشخاص كان على أفضل أحواله وهو واسطة بين طرفَي الاعتدال الشخصيّ الذي يكون بالنسبة إلى الخارج.

[الاعتدال العضويّ]

والاعتدال العضويّ بالنسبة إلى الخارج هو المختصّ بكلّ عضو من أعضاء

---

١. تش: إنسان.
٢. حج: طرفان.

البدن وبه يخالف غيره من أعضاء. وله طرفا[١] إفراط وتفريط متى خرج عنهما بطل مزاج ذلك العضو.

وأمّا[٢] اعتداله بالنسبة إلى الداخل فهو الذي إذا كان حاصلاً للعضو كان على أفضل أحواله وهو الواسطة بين طرفَي الاعتدال العضويّ بالنسبة إلى الخارج.

فهذه ثمانية أقسام المعتدل الطبّيّ. ثمّ الخارج عن هذا الاعتدال وعن الاعتدال الحقيقيّ فثمانية تُقابل ما خرج عن الاعتدال الحقيقيّ، كلّ واحد يقابل ما بإزائه من المعتدل.

[معنى الكون والفساد]

واعلم أنّ التأثير إذا اشتدّ من أحد العنصرين في الآخر حتّى أبطل نوعه فيسمّى[٣] ذلك فساداً في النوع المغلوب وكوناً في النوع الغالب، إن أحالت ذلك العنصر إلى نفسه كالنار المحيلة للهواء إلى جوهرها. وقد يكون الكون في ثالث كإحالة النار الماءَ إلى جوهر الهواء. وليس الحارّ والبارد إذا اجتمعتا تبقى حرارة الحارّ وبرودة البارد ومكسورة السورة؛ لأنّ الحرارة والبرودة لاتجتمعان في محلّ واحد؛ لضدّيّتهما، بل الكيفيّتان تبطلان وتحصل كيفيّة بسيطة أخرى من المفارق متوسّطة متشابهة هي غير الطرفين بالنوع، فكذا الحكم في جميع المتوسّطات. /٧٠ ب/ وكذا إذا قيل: الحرّ قد اشتدّ في هذا المحلّ، لايراد به أنّ الحرارة بقيت وانضمّت إليها حرارة أخرى ولا أنّ الموضوع يشتدّ في حرارته؛ فإنّ الحارّين

---

١. حج: طرفان.

٢. مر: ـ أمّا.

٣. حج: فسمّي.

لايجتمعان، بل معناه أنّ كيفيّة بطلت وحصلت كيفيّة أخرى من المفارق أقوى منها.

[التأثير الصادر من الجسم الممتزج]

ثمّ إنّ التأثير الصادر من الجسم الممتزج قد يكون من نفس المزاج كتأثير الأدوية، وقد يكون لقوّة تتبع المزاج كتأثير المغناطيس والكهرباء في جذب الحديد والتبن، وهذا النوع من التأثير يسمّى الخاصّة[1] بقوّة تجري إلى الممتزج من الواهب. وليس وجود الخاصّة موقوفاً على محض المزاج؛ فإنّ لشعاع الشمس من الخاصّة المؤثّرة في عين الأعشى وفي النبات والحيوان ما لاتؤثّره النار».[2]

قال بعض المتأخّرين:

[كون جميع القوى البدنيّة والجسميّة روحانيّة]

الحقّ أنّ المزاج وجميع القوى البدنيّة والجسميّة قوىً روحانيّة سارية فيها من الروحانيّات تفعل في الأجسام بحسب مناسبات موجودة هناك، لاسبيل للبشر إلى الاطّلاع عليها ما دامت في هذا العالم.

[التأثير قد لايكون بالمزاج]

والتأثير الذي لم يكن بالمزاج إن تقدّم على المزاج فهو كتأثير العناصر بعضها في بعض، وإن تأخّر عنه وتبعه فإن كان تأثيره على وتيرة واحدة فهو الخاصّة وإن كان على وتائر مختلفة فهو التأثير بالقوّة النفسانيّة.

---

١. حج: الخاصيّة (وكذا ما يليه).

٢. نفس المصدر: ٢٤٨/٢

[النوع الواحد قد يحتاج إلى أمزجة عدّة]

والنوع الواحد قد يحتاج إلى أمزجة عدّة كالإنسان المركّب من الأعضاء الآليّة كالرأس والقلب والرجل، وكلّ واحد منها يتركّب من الأعضاء المتشابهة كاللحم والعصب والعظم. والمتشابهة تتركّب من الأخلاط والأخلاط تتركّب من الأغذية والأغذية تتركّب من العناصر. فالأغذية هي المزاج الأوّل والأخلاط هي المزاج الثاني وتركُّب الأعضاء من الأخلاط هو المزاج الثالث وتركيب الأعضاء الآليّة من المتشابهة هو المزاج الرابع، والمزاج يعدّ الممتزج بحصول شيء من الواهب فيه.[1]

ثمّ قال:

[التأثير الأعظم في الكون والفساد للشمس]

ولمّا عرفت أنّ الصور الجرميّة والنوعيّة لاوجود لها في الخارج، فليس التفاعل حينئذٍ بها، فليس في العناصر إلّا الكيفيّات الأربعة التي تشتدّ وتضعف. فالمزاج كيفيّة حاصلة بين الكيفيّات المتضادّة الموجودة في عناصر متصغّرة الأجزاء متشابهة في جميع الأجزاء.

وأنت لمّا عرفت أنّ النار التي عند الفلك لايستنزلها[2] قاسر وهي غير متحرّك بالطبع إلى محلّ الممتزجات فلايكون المزاج منها. وأنت فتشاهد آثار النيّر الأعظم في الإضاءة والتسخين وكذا باقي السيّارات والثوابت، إلّا أنّ تأثير الشمس أعظم وأظهر. فلولاه ما صحّ كون ولافساد؛ إذ لولا تسخينه ما صعد من الأبخرة والأدخنة شيء وما صعد من المركز نحو المحيط شيء ولم يتكوّن نبات ولاحيوان ولاتحرّك[3] متحرّك ولاحدث ليل ولانهار ولافصول ولامزاج. فحدوث جميع الأشياء التي في عالمنا ـ سواء كانت في باطن الأرض أو على

---

١. نفس المصدر: ٢٥٩/٢

٢. حج (خ ل): لايقهرها.

٣. حج: لا يتحرّك.

ظهرها أو في الجوّ الأدنى أو الأقصى ـ إنّما هو بسبب شعاع هذا النيّر الأعظم والملِك الأكرم والسلطان الأنور والكوكب الأزهر، سيّد عالم الطبيعة ووجهة اللّه الكبرى، وهو للعالم وجه وعين وقلب وروح وهو علّة المزاج والتركيب.

وعرفت أنّ العناصر ثلاثة: الأرض والماء والهواء. /٧١ أ/ فإذا امتزج لطيف التراب بالماء وتخلّل بينهما الهواء الحارّ وأشرقت عليها الأشعّة الكوكبيّة لاسيّما الشمس فعل فيها هذا الشعاع بالخاصيّة التي فيه بحسب استعداد الموادّ وأثّر في كيفيّاتها بمعاونات الجواهر العقليّة التي هذا الشعاع كالآلة لها، فجعلت كيفيّاتها وأفاض المفارق عليها كيفيّة متوسّطة متشابهة هي المزاج. فهذا القدر من الإيماء كافٍ لمن له ذكاء وفطنة ووقوف على الأسرار الإلهيّة.[1]

[الأسطقس والعنصر والركن]

واعلم أنّ كلّ واحد من البسائط العنصريّة في حال كونها جزءً من الجسم المركّب تسمّى بالأسطقس كالأرض التي هي جزء المركّبات العنصريّة، وكلّ واحد إذا استحال إلى شيء يسمّى باسم عنصره كالهواء إذا استحال سحاباً والبخار[2] ماءً، وإذا قسّمناه إلى مجموع عالم الكون والفساد يسمّى ركنه[3]، واللّه أعلم.[4]

[نفي الاتّحاد عنه تعالى]

قال: ومنها الاتّحاد. وهو مشتقّ من الوحدة وهو صيرورة الاثنين واحداً، ولابدّ من اعتبار عدم الزيادة والنقصان فيهما وهو بهذا المعنى مستحيل.

أمّا أوّلاً: فلأنّه غير معقول إذا فرض الهو هو باعتبار فرض المساواة من كلّ

---

١. نفس المصدر: ٢٦٠/٢

٢. مر: السحاب.

٣. حج (خ ل): ركناً.

٤. نفس المصدر: ٢٦٢/٢؛ مر: ـ واللّه أعلم.

وجه غير مدرَك للعقل؛ لاستلزامه عدمَ الاثنينيّة، إلّا أن يؤخذ باعتبار الحمل في اللفظ ولايجدي نفعاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الاتّحاد مع الغير إن كان مع واجب تعدّد، وإن كان مع ممكن فالحاصل إمّا واجب أو ممكن ويلزم الانقلاب.

وقد نقِل عن جماعة إثباته. فإن كان بهذا المعنى فقد عرفت بطلانه، وإن كان بمعنى اتّحاد السالك الذي هو رفع إنّيته بإنّية غيره فذلك لايُحيله العقل على تقدير وصول السالك إلى ذلك المقام، وإن كان غير ذلك فهو جهل محض.

[مذاهب في اتّحاد العاقل بالمعقول]

أقول: «ذهب جماعة من الحكماء القدماء كفرفوريوس وأتباعه إلى أنّ إدراك ما من شأنه أن يدرَك أن يصير المدرِك نفسُه نفسَ المدرَك عند إدراكه له، فهو حينئذٍ اتّحاد المدرِك بالصورة المدرَكة».[1]

«وقوم آخرون منهم قالوا: إنّ النفس الناطقة إذا أدركت شيئاً فإدراكها له إنّما هو باتّحادها بالعقل الفعّال، بحيث تصير النفس المدرِكة نفس حقيقة العقل الفعّال عند الإدراك».[2]

قال بعض المتأخّرين:

[تبيين مراد الحكماء من هذا الاتّحاد]

وأنا أقول: إنّ هاتين الطائفتين كانوا من الحكماء المتألّهين وأفاضل الفُهَماء

---

١. نفس المصدر: ٤٧٢/٣

٢. نفس المصدر: ٤٧٣/٣

المجرّدين السالكين، وهم يقولون ببقاء النفوس بعد المفارقة، فيكون كلّ واحد منها قائماً بذاته وله شعور بذاته وبغيره، ولكلّ منها ابتهاجات مخصوصة. ومن يقول بهذا كيف يحكم بأنّ كلّ واحد من النفوس يتّحد بالصور المدركة أو بالعقل الفعّال حتّى تصير الصور المدرَكة نفسَ العقل الفعّال عند الإدراك فيبطل التعدد والامتياز الذي بينها؟ وهم لايقولون بذلك كما قرره الجماعة، بل الاتّحاد هو الذي يشير إليه أرباب التجريد ومشايخ الصوفيّة. فما ورد عليهم إنّما يتوجّه على ظاهر أقاويلهم ولايتوجّه على مقاصدهم ولطائف كلماتهم.

بل الحقّ أنّ مرادَهم باتّحاد النفس /٧١ ب/ بالصور العقليّة أو بالعقل الفعّال الاتّحادُ الذي يشير إليه المشايخ من أهل الذوق والتصوّف، وهو أنّ النفس إذا اتّصلت ببعض الأنوار المجرّدة في بعض الخلسات والانخلاع عن البدن فلقوّة ما يلحقها من الابتهاجات العقليّة والالتذاذات الروحانيّة وشدّة الإشراقات النوريّة تغيب عن ذاتها وعن شعورها بذاتها ويستولي عليها سلطان الأنوار المجرّدة العقليّة، فتفنى حينئذٍ عن ذاتها ويعبّرون عن هذه الحالة بالاتّحاد.

[شطحيّات السلّاك بيان لهذا الاتّحاد]

فإذا وصل السالك إلى هذا المقام وتلاشى نوره الأضعف في النور الأشدّ والأقوى وسكر بلذّات الأنوار القاهرة وصارت تلك الأنوار المجرّدة مظاهر تلك النفوس الناطقة المتّصلة بها، فلاترى النفس التي هذا حالها إلّا المظهر، فتنطق بلسان ذلك المظهر، حتّى أنّ الحسين الحلّاج لمّا وصل إلى هذا المقام دعا اللّه تعالى فقال: يا ربّ! إنّيتي إنّيتك، إنّيتي تباعدني، فارفع بإنّيتك إنّيتي. فاستجاب اللّه دعاءه فقال: أنا الحقّ. وقال آخر[1]: سبحاني ما أعظم شأني!،

---

١. منقول عن الشيخ أبي يزيد البسطاميّ كما في شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٤٩٩، ٥٣٦؛ شرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٢٠٣/١؛ مجموعه آثار حكيم صهبا: ١٥١، ١٥٣، ٢١٠؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٣، ٤١٩؛ جامع الأسرار: ٣٦٥؛ قوت القلوب: ١٢٣/٢

والآخر يقول[١]: ليس في جبّتي سوى اللّه، وقال الآخر[٢]:

أنا من أهوى ومن أهـوى أنـا　　　نحـــن روحـــان حللنـــا بـــدنا
فـــإذا أبصـــرتنى أبصـــرته　　　وإذا أبصـــرته أبصرتـــــــنا

[إشارة الكتاب والحديث إلى هذا الاتّحاد]

وقد جاء فـي الخبـر النبـويّ[٣]: «إنّـه لايـزال العبـد يتقـرّب إلـيّ بالنوافـل والعبادات حتّى أحبّه، فإذا أحببتُه كنت سمعه الذي يسـمع بـه وبصـره الـذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»[٤]. ومن هذا قولـه تعـالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللّهَ رَمى﴾[٥] وقوله‌صلى الله عليه وآله في حـقّ علـيّ‌عليه السلام: «مـا أنتجيته ولكن اللّـه انتجـاه»[٦] وقـول الشـجرة لموسـى: ﴿إنّــي أنَــا اللّــهُ رَبُّ

---

١. الظاهر من قوله: «والآخر يقول» (وأيضاً الأقطاب القطبيّة: ٩٨؛ مفاتيح الغيب: ٤٥٩) أنّ قائلـه ليس أبي يزيد البسطاميّ، ولكنّه نسب إليه في المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠٣

٢. وهو الحـلّاج كما في الأقطاب القطبيّة: ١١٢؛ شرح فصوص الحكم للقيصريّ: ٤٣٦؛ شـرح فصوص الحكم للخوارزميّ: ٨٨/١، ١٢٦؛ شرح فصوص الحكم للخواجه محمّد پارسا: ٧٤

٣. في كونه خبراً نبويّاً أو حديثاً قدسيّاً محلّ تأمّل سيظهر في مباحث الوحي، فليراجع.

٤. عوالي اللآلي: ١٠٣/٤؛ إرشاد القلوب: ٩١/١؛ جـامع الأخبـار: ٨١؛ مفـردات غريـب القـرآن: ٥٥١

٥. الأنفال/١٧

٦. روي أنّ رسول اللّه‌صلى الله عليه وآله لمّا خلا بعليّ‌عليه السلام يوم الطائف أتاه عمر بن الخطّاب، فقال: أتناجيه دونَنا وتخلو به دونَنا؟ فقال: يا عمرُ! ما أنا انتجيتُه، بل اللّه انتجاه (بحـار الأنـوار: ١٦٣/٢١، ١٦٩، ٣٧٥/٣١، ٣٠٠/٣٨، ١٥١/٣٩، ١٥٤، ١٥٦، ١٥٧، ٣٤/٤٠، ٨٥، ٣١١/٩٨؛ الاختصـاص: ١٩٩، ٢٠٠؛ الإرشاد: ١٥٣/١؛ إعلام الورى: ١١٧؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٦٠، ٣٣١، ٥٤٧؛ بشارة المصطفى: ٢٣٦؛ بصائر الدرجات: ٤١١؛ تفسير فرات: ٤٧٠؛ شرح نهج البلاغـة لابـن أبـي الحديد: ٢٤/٧، ١٧٣/٩؛ شـواهد التنزيـل: ٣٢٥/٢، ٤٢٤؛ العمـدة: ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣؛ عـوالي اللآلي: ٨٩/٤؛ كشف الغمّة: ٢٢٧/١، ٢٩٢؛ كشف اليقين: ٢٥٤، ٤٢٥؛ متشابه القـرآن: ٣٨/٢؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٢٢٢/٢، ٢٢٣؛ نهج الحقّ: ٣٩٤).

الْعالَمينَ﴾[1] كلّه من هذا الباب.

[كيفيّة اتّحاد العاقل بالمعقول]

وأمّا في العقل الفعّال فلأنّ النفس لاتتمكّن من الإدراكات العقليّة حتّى يشرق نور العقل على تلك الصور فتصير بذلك مجرّدة عن المادّة، وعلى النفس الناطقة فتستعدّ بذلك لإدراك تلك الصور العقليّة. ويكون ذلك لإشراق العقل على النفس وشدّة لمعانه عليها وإمحاق نورها في نور العقل الفعّال واستيلائه عليها، فيعبّر عن هذه الحالة بالاتّحاد؛ فإنّ النور الأضعف يغيب في النور الأشدّ ولايبقى للأضعف أثر عند استيلاء نور العقل عليه.

وأمّا اتّحاد النفس بالصور العقليّة فإنّ النفس عند إدراك الصورة المعقولة لا التفات لها إلى ذاتها ولا إلى شعورها بذاتها وإدراكها لإدراكها وهي لاتدرك إلّا ذلك المعقول المجرّد الروحانيّ لا غير، فكأنّها غائبة عن ذاتها باشتغالها بذلك المعقول. فللطافة المدرِك والمدرَك وقوّة اتّصالهما سمّوا ذلك الإدراك اتّحادَ العاقل بالمعقول. فهذا هو مراد الأوائل من الاتّحاد الذي ذكروه، وليس مرادهم أنّ اثنين صارا واحداً من جميع الوجوه؛ /٧٢ أ/ فإنّ ذلك لايقوله عاقل، فضلاً عن الحكماء المتألّهين المؤيّدين بالأنوار الشارقة والإلهامات الصادقة ـ قدّست أرواحهم ـ[2]

---

١. القصص/٣٠

٢. نفس المصدر: ٣/٤٧٤

[وجوب حمل بعض الظواهر السمعيّة على التأويل]

قوله: وما ورد من الظواهر السمعيّة فمحمول على التأويل؛ للتوفيق بين ما دلّ العقل عليه وصحّة النقل.

قال: إشارة إلى الردّ على جماعة من حشويّة المتكلّمين تاه[1] بهم العمل بظواهر النقل إلى التمادي بالالتزام بجميع ما في ظواهره ولم يلتفتوا إلى ما ورائه من الباطن العميق. فقالوا: إنّ قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾[2] وقوله: ﴿**تَجْري بِأعْيُننا**﴾[3] وقوله: ﴿**وَجاءَ رَبُّكَ**﴾[4] وقوله: ﴿**تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إلَيْهِ**﴾[5] موجب لإثبات هذه المعاني. فقالوا: إنّه على العرش وإنّه جسم له مجيء وذهاب ومختصّ ببعض الأمكنة وهي جهة الفوق.

وهذا كفر صريح وخروج عن الملّة[6] الإسلاميّة، بل يجب حمل هذه الظواهر على التأويل؛ لمنع العقل من العمل بظواهرها؛ لقيام البرهان على امتناع إجرائها عليه؛ إذ متى حصل التعارض بين ما دلّ العقل عليه وبين ظاهر النقل لم يجُز

---

١. تاه يَتيه ويَتوه توهاً: أي هلك (لسان العرب).

٢. طه/٥

٣. القمر/١٤

٤. الفجر/٢٢

٥. المعارج/٤

٦. حج: ربقة.

العمل بهما ولا الإهمال بهما ولا العمل بالنقل وإطراح العقل؛ لاستلزامه إطراح الفرع لإطراح أصله، فتعيّن العكس.

[تأويل بعض الظواهر السمعيّة]

وأمّا النقل فمذهب السلف فيه الوقف[1] حتّى يظهر سرّه.

ومذهب المتأخّرين الحمل على التأويل توفيقاً بين الأدلّة؛ ليحصل العمل بالدليلين. فمعنى استوى استولى بمُلكه وقَهَره، والعرش هنا هو المُلك لا الجسم؛ لمجيئه لغةً بمعناه وجاء في اللغة الاستواءُ بمعنى الاستيلاء.

وأمّا العين فمعناها العلم؛ لما عرفت من أنّ معنى كونه بصيراً أنّه عالم بالمبصرات ـ على ما مرّ تحقيقه ـ فجاز تسميته عيناً.

وأمّا المجيء فالمراد به مجيء الأمر ووصول الآثار، فلابدّ من الإضمار؛ لاستحالة إجراء الكلام على ظاهره بدونه.

وأمّا العروج إليه فالمراد إلى محلّ أمره، ولاشكّ أنّه السماء، فهو مشتمل على الإضمار أيضاً.

ومثله ما ورد في الحديث في قوله عليه السلام: «إنّ اللّه خلق آدم على صورته»[2]؛ فإنّه

---

١. حج (خ ل): التوقّف.

٢. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائري: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢.

ـ على تقدير تسليم النقل ـ المرادُ بالصورة الصورة المعنويّة إذا كان مشتملاً على معانٍ مناسبة له كالقدرة والعلم والإرادة والحياة وغيرها من صفة التجرّد والانسلاخ عن المتعلّقات البدنيّة بواسطة الرياضات والمجاهدات، أو يكون الضمير في «صورته» عائداً إلى «آدم»، أي خلقه على صورته التي هو عليها.[1]

[معنى العروج يتأوّل عند المتكلّمين]

أقول: ما أشار إليه في معنى العروج إنّما على رأي المتكلّمين من القول بنفي المجرّدات، فيحتاج إلى التقدير والإضمار، أمّا على مذهب من يقول بتجرّد العقول والنفوس فلايحتاج العروج من الملائكة والروح إليه إلى تقدير مضاف، بل يكون معناه التجرّد والتجلّي بالصفات وقطع لوازم الكثرة الإمكانيّة حتّى يصل بالاتّصال المعنويّ به تعالى.

[الفرق بين التأويل والتفسير]

وأمّا التأويل فهو عند أرباب الظاهر وأهل الشريعة صرْف الآية إلى معنى يوافق ما قبلها /٧٢ ب/ وما بعدها ويطابق الكتاب والسنّة. والتفسير هو علم نزول الآية وشأنها وفضلها وقصّتها والأسباب التي نزلت فيها.

---

١. عن الحسين بن خالد قال: قلت للرضا عليه السلام: يا ابن رسول الله! إنّ قوماً يقولون: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: إنّ الله خلق آدم على صورته. فقال: قاتَلهم الله! لقد حذفوا أوّل الحديث. إنّ رسول الله مرّ برَجلين يتسابّان، فسمع أحدهما يقول لصاحبه: قبّح الله وجهك ووجه من يشبهك. فقال له صلى الله عليه وآله يا عبد الله! لا تقل هذا لأخيك؛ فإنّ الله عزّ وجلّ خلق آدم على صورته (بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٤، ٢١٢/٦١؛ الاحتجاج: ٤١٠/٢؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٥٢؛ عيون أخبار الرضا عليه السلام: ١٩١/١؛ كنز الفوائد: ١٦٨/٢).

وقيل: التأويل ردّ أحد المتشابهين أو أحد المحتملين إلى ما يطابق ظاهر الشريعة، والتفسير كشف المراد من اللفظ المشكل والتركيب المغلَق؛ لأنّ التفسير لغةً مأخوذ من الفسر وهو كشف المغطّى. والتأويل انتهاء الشيء ومصيره وما يؤول إليه أمره.

[أمر النبيّ صلى الله عليه وآله بالتأويل ونهيه عن التفسير بالرأي]

وروي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ القرآن ذلول ذو وجوه، فاحملوه على أحسن الوجوه»[1]. وهو دليل على جواز التأويل، بل دلّ على الأمر به. وأمّا التفسير بالرأي فغير جائز، يدلّ عليه قوله صلى الله عليه وآله: «مَن فسّر القرآن برأيه فليتبوّء مقعده من النار»[2].

فالتأويل جائز بالتدبّر؛ لقوله تعالى: ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ**﴾[3]. والتفسير غير جائز بالتفكّر والرأي، بل يحتاج فيه إلى النقل. فالتأويل معتبر وليس بينه وبين التفسير خلاف عند التحقيق.

[وجوه التفسير عند ابن عبّاس رضي الله عنه]

وروي عن عبد الله بن عبّاس أنّه قسّم وجوه التفسير إلى ما لا يعذر[4] أحد بجهالته، وهو ما يلزم الكافّة من الشرائع التي في القرآن وجمل دلائل التوحيد، وإلى ما يعرفه العرب بكلامها وهو حقائق اللغة وموضوع كلامهم، وإلى ما يعلمه

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٤/٤

٢. نفس المصدر.

٣. النساء/٨٢؛ محمّد صلى الله عليه وآله/٢٤

٤. حج (خ ل): يقدر

العلماء وهو تأويل المتشابهات وفروع الأحكام، وإلى ما لايعلمه إلّا اللّه وهو ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة وأمثال ذلك.

[التفسير والتأويل عند أمير المؤمنين عليّ عليه السلام]

وروي عن عليّ عليه السلام أنّه قال: «كتاب اللّه على أربعة أشياء: على العبادة والإشارة واللطائف والحقائق. فالعبادة للعوام والإشارة للخواصّ واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء»[١]. فالثلاثة الأخيرة هي التأويل والأوّل هو التفسير.

[قول آخر في الفرق بين التفسير والتأويل]

وقيل: التأويل هو التوفيق والتطبيق بين المحكمات والمتشابهات على قانون العقل والشرع ويكون ذلك بردّ المتشابهات إلى المحكمات وتطبيقها بها، بحيث لايخرج عن القانون الأصليّ والأساس العقليّ الكلّيّ المقرَّر في العلوم العقليّة والدلائل النقليّة.

ويدلّ على هذا الآية الكريمة قوله تعالى: ﴿**مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أمُّ الْكِتابِ وَأخَرُ مُتَشابِهاتٌ**﴾[٢]؛ فإنّ المحكمات آيات أحكِمت عباراتها بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه، فهي أمّ الكتاب أي أصله، تحمل المتشابهات عليها وتردّ إليها، والمتشابهات محتملات من الوجوه الحقّة وغير الحقّة. فالمحكم موافق

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٥/٤. ونفس الحديث مرويّ عن الحسين بن عليّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٠/٨٩؛ جامع الأخبار: ٤١؛ وعن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام في بحار الأنوار: ٢٧٨/٧٥، ١٠٣/٨٩؛ أعلام الدين: ٣٠٣

٢. آل عمران/٧

العقل والمتشابه يردّ إلى ما يوافق العقل.

[الفرق بين المحكم والمتشابه]

وقيل: المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ.

وقيل: المحكم ما لايحتاج إلى تأويل والمتشابه ما يحتاج إليه.

فمثال المحكم: ﴿**فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاإلهَ إلّا اللّهُ**﴾[١] ومثال المتشابه: ﴿**الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾[٢]. /٧٣ أ/

[أنموذج ممّا يحتاج إلى التأويل في القرآن]

وعلّة احتياجهم إلى التأويل ما وجدوه في القرآن ممّا يخالف ظاهرُه العقلَ الصريح والدلائل القطعيّة مثل وجه اللّه[٣] ويد اللّه[٤] وجنب اللّه[٥] ورَوحه[٦] ونفسه[٧]

---

١. محمّد صلى الله عليه وآله/١٩

٢. طه/٥

٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه**﴾ (البقرة/١١٥)، ﴿**وَما تُنْفِقُونَ إلّا ابْتِغاءَ وَجْهِ اللّه**﴾ (البقرة/ ٢٧٢)، ﴿**ذلِكَ خَيْرٌ لِلَّذينَ يُريدُونَ وَجْهَ اللّه**﴾ (الروم/٣٨)، ﴿**وَما آتَيْتُمْ مِنْ زَكاةٍ تُريدُونَ وَجْهَ اللّه**﴾ (الروم/٣٩)، ﴿**إنَّما نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللّه**﴾ (الإنسان/٩).

٤. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَقالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللّه مَغْلُولَةٌ**﴾ (المائدة/٦٤)، ﴿**يَدُ اللّه فَوْقَ أَيْديهِمْ**﴾ (الفتح/١٠).

٥. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**يا حَسْرَتى عَلى ما فَرَّطْتُ في جَنْبِ اللّه**﴾ (الزمر/٥٦).

٦. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَلا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللّه إنَّهُ لايَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللّه إلّا الْقَوْمُ الْكافِرُونَ**﴾ (يوسف عليه السلام/٨٧).

٧. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿**وَيُحَذِّرُكُمُ اللّه نَفْسَهُ**﴾ (آل عمران/٢٨،٣٠)، ﴿**كَتَبَ عَلى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾ (الأنعام/١٢).

وسمعه وبصره[١] وكلامه[٢] ومجيئه[٣] واستوائه[٤] وغضبه[٥] وسخطه[٦] ومكره[٧] واستهزائه[٨] وخدعه[٩] ونسيانه[١٠] وغير ذلك من المتشابهات. وعرفوا بالتحقيق أنّ هذه الإشارات لو فسّروها على ظاهرها[١١] من غير تأويل لأدّى إلى كثير من المفاسد كالتشبيه والتعطيل والتجسيم والتحديد، ويحصل منه الشرك والكفر والزندقة والإلحاد، فاحتاجوا إلى التأويل ضرورةً فرضاً واجباً؛ ليخلصوا من الوقوع في هذه المفاسد.

فالتأويل واجب عقلاً ونقلاً وهو وظيفة أهل العلم الراسخين فيه، لاوظيفة كلّ من ينتحل العلم ويدّعيه، بل لابدّ فيه من الاطّلاع على القواعد الكلّيّة والقوانين الأصوليّة.

[التأويل عند أرباب الحقيقة]

وأمّا التأويل عند أرباب الحقيقة وأهل الباطن فهو عندهم عبارة عن التطبيق

---

١. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إنّ اللّه سَميعٌ بَصيرٌ﴾ (الحجّ/٧٥، لقمان/٢٨، المجادلة/١).
٢. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللّه مُوسى تَكْليماً﴾ (النساء/١٦٤).
٣. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ (الفجر/٢٢).
٤. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى﴾ (طه/٥).
٥. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَالْخامِسَةَ أنَّ غَضَبَ اللّه عَلَيْها إنْ كانَ مِنَ الصادِقين﴾ (النور/٩).
٦. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ ما قَدَّمَتْ لَهُمْ أنْفُسُهُمْ أنْ سَخِطَ اللّه عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة/٨٠).
٧. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَلايَأمَنُ مَكْرَ اللّه إلّا الْقَوْمُ الْخاسِرُونَ﴾ (الأعراف/٩٩).
٨. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿اللّه يَسْتَهْزِئُ بهِمْ وَيَمُدُّهُمْ في طُغْيانِهِمْ يعْمَهُونَ﴾ (البقرة/١٥).
٩. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إنَّ الْمُنافِقينَ يُخادِعُونَ اللّهَ وَهُوَ خادِعُهُمْ﴾ (النساء/١٤٣).
١٠. إشارة إلى قوله تعالى: ﴿الَّذينَ اتَّخَذُوا دينَهُمْ لَهْواً وَلَعِباً وَغَرَّتْهُمُ الْحَياةُ الدُّنْيا فَالْيَوْمَ نَنْساهُمْ كَما نَسُوا لِقاءَ يَوْمِهِمْ هذا﴾ (الأعراف/٥١).
١١. مر: ظاهر.

بين الكتابين والتوفيق بين النسختين أي بين الكتاب القرآنيّ والكتاب الآفاقيّ والأنفسيّ. والغاية من ذلك أنّ رئيس المعارف وأصول الحقائق باتّفاق الأنبياء والأولياء ثلاثة: معرفة العالَم ومعرفة الإنسان ومعرفة الحقّ. والكلّ راجع إلى معرفة اللّه؛ لأنّ معرفة العالم ومعرفة الإنسان سُلَّم وطريق إلى معرفته التي هي المقصود بالذات. وهذه الثلاثة موقوفة على التطبيق المذكور ومعرفته بدون معرفة الكتابين ممتنع. فمعرفة الكتابين واجب؛ لأنّ معرفة اللّه واجبة وما لايحصل الواجب إلّا به فهو واجب، فمعرفتهما يكون واجباً، ومعرفتهما على ما ينبغي بغير التطبيق غير ممكن، فيكون التطبيق واجباً.

[معرفة الحقّ بمطالعة كلّ واحد من الكتب الثلاثة على ما ينبغي]

والكتب ثلاثة: الآفاقيّ والقرآنيّ والأنفسيّ. فمن قرأ الكتاب القرآنيّ الجمعيّ على الوجه الذي ينبغي فكمن قرأ الكتاب الآفاقيّ بأسره إجمالاً وتفصيلاً، ومن قرأ الكتاب الآفاقيّ على الوجه المذكور كمن قرأ الكتاب الأنفسيّ إجمالاً وتفصيلاً.

ولهذا اكتفى النبيّ صلى الله عليه وآله بواحد منها في معرفته تعالى بقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»[1]؛ لأنّه كان عارفاً بأنّ من يعرف نفسه على ما ينبغي ويطالع كتابه على ما هو عليه في نفسه يعرف ربّه على ما ينبغي، وإليه الإشارة بقوله تعالى:

---

١. بحار الأنوار: ٣٢/٢، ٩٩/٥٨؛ عوالي اللآلي: ١٠٢/٤؛ متشابه القرآن: ٤٤/١؛ مصباح الشريعة: ١٣. ومثله روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في غرر الحكم: ٢٣٢؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٩٢/٢٠؛ الصراط المستقيم: ١٥٦/١. وعن إدريس النبيّ عليه السلام في بحار الأنوار: ٤٥٦/٩٢

﴿اقْرَأْ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً﴾[١ و٢].

وكذلك من طالع الكتاب القرآنيّ على جهة التطبيق تجلّى له الحقّ تعالى في صورة ألفاظه وتركيبه وظهر له تحت ملابس حروفه وآياته وكلماته تجلّياً معنويّاً كما أشار إليه أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: «لقد تجلّى لعباده في كلامه ولكن لايبصرون»[٣].

ومن طالع الكتاب الآفاقيّ على ما هو عليه تجلّى له الحقّ تعالى في صور مظاهره الأسمائيّة وملابسه العقليّة[٤] الكونيّة المسمّاة بالحروف والكلمات والآيات المعبّر عنها بالموجودات العلويّة والسفليّة والمخلوقات الروحانيّة والجسمانيّة على الإطلاق والتعيين تجلّياً شهوديّاً عيانيّاً؛ لأنّه /٧٣ ب/ ليس في الوجود سوى اللّه وصفاته وأسمائه وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليه، كما قيل:

---

١. الإسراء/١٤

٢. هامش تش، مر: أي اعرف نفسك وكيفيّة ارتباطها ببدنك واعرف الآيات والكلمات والحروف التي قد اشتمل عليها؛ فإنّ نفسك كفى بها حسيباً عليك في وجوب اطّلاعك ومشاهدتك بها على ما تضمّنه بذلك من تلك الحقائق الربّانيّة والكلمات والآيات الإلهيّة الشاهدة. فعبوديّتها وجوب معرفتها لنفسها ومبدعها؛ فإنّها إنّما اهبطت إلى هذا البدن ليكون شاهدة ومطّلعة بسببه على جميع ما في العالمين؛ لأنّه كتاب جامع ونسخة كاملة، فتصير بواسطته عالمة بالكلّ متكلّمة به مشاهدة له؛ ليشاهد بارئها واتّصل إلى مبدعها ظاهرة كاملة كما خرجت من عنده كذلك وإليه الإشارة بقوله: **﴿إنّ اللّه يَأمُرُكُمْ أنْ تُؤدّوا الأمانات إلى أهْلِها﴾** [النساء/٥٨]. وإلى هذا أشار الرئيس بقوله:

وتعود عالمة بكلّ خفيّة ... فى العالمين، وخرقها لم يرقع

[عشر قصائد وأشعار: ٢].

٣. روي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام كما في مفتاح الفلاح: ٣٧٢

٤. حج (خ ل): الفعليّة.

جمالك في كلّ الحقائق سائر وليس له إلّا جلالك ساتر[1]
تجلّيت للأكوان خلف ستورها فتمّت بما ضمّت عليه الستائر[2]

ومن طالع الكتاب الأنفسيّ الصغير الإنسانيّ وطبّقه بالكتاب الآفاقيّ تجلّى له الحقّ في الصورة الإنسانيّة الكاملة والنشأة الحقيقيّة الجامعة تجلّياً ذاتيّاً شهوديّاً عيانيّاً، بحيث يشاهده في كلّ عين من حروفه الجسديّة وكلماته وآياته المعبّر عنها بالقوى والأعضاء والجوارح.

فكلّ من طالع كتابه الخاصّ به وشاهد نفسه المجرّدة وبساطتها وجوهريّتها ووحدتها وبقاءها ودوامها وإحاطتها بعالمها المعبّر عنه بالجسد والقوى والأعضاء عرف الحقّ وشاهده وعرف أنّه محيط بالأشياء وصورها ومعانيها وعاليها وسافلها وشريفها وخسيسها مع تجرّده ووحدته وتنزّهه وبقائه ودوامه من غير تغيير[3] في ذاته وحقيقته، ولامعرفة ولامشاهدة أعلى من هذه المشاهدة والمعرفة.

[الحقّ يشاهد نفسه في الإنسان الكامل بالفعل]

قالوا: وكذلك الحقّ إذا أراد أن يشاهد نفسه في المرآة الكاملة الذاتيّة الجامعة

---

١. هامش تش، مر: وذلك لأنّ الجمال هي صفات الكمال، والجلال هي صفات التنزّه وكلاهما ظاهران في الحقائق، إلّا أنّ الصفات الجلاليّة التي هي مظاهر الأكوان والملابس الإمكانيّة كانت بالنسبة إلى العقول أظهر للقرب الذي بينها وبينها بسبب المشابهة. فظهورها بصفات الجلال كان ساتر صفات الجمال، فاستتر الجمال بالجلال. فكلّ من حاجته الصفات الإمكانيّة والكثرات المادّيّة [مر: صفات الكثرة الإمكانيّة واللواحق المادّيّة] وخرج بقوّة الاستعداد من القوّة إلى الفعل كان ظهور الجمال له أكثر، ويختلف ذلك باختلاف الاستعدادات. «منه مدّ ظلّه».

٢. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٣٨٤؛ جامع الأسرار: ١٥٢؛ نقد النقود: ٦٦٦

٣. حج: تغيّر.

يشاهدها في الإنسان الكامل بالفعل وفي غير الكامل بالقوة؛ لأنّه مظهر الذات الجامعة لاغير. وإلى هذا أشار نبيّناﷺ بقوله: «خلق اللّه آدم على صورته»[١]، ومراده على صورة كمالاته الذاتيّة الجامعة للكمالات الأسمائيّة والصفاتيّة. وإذا أراد أن يشاهدها في المرآة الكاملة الأسمائيّة والصفاتيّة والفعليّة يشاهدها في العالم المسمّى بالآفاق؛ لأنّه هو مظهر أسمائه وصفاته وأفعاله وكمالاتها المخصوصة بهذه الثلاثة.

ومن هذا قيل: إذا أراد اللّه أن يظهر ذاته الجامعة في صورة جامعة فأظهرها في صورة الإنسان، وإذا أراد أن يظهر الأسماء والصفات والأفعال في صورة كاملة مفصّلة فأظهرها في صورة العالم. فليس يشاهد اللّه تعالى نفسه وذاته المقدّسة من حيث الكمالات الذاتيّة والأسمائيّة إلّا في هذين المظهرين، وكذلك العارف؛ فإنّه ليس يشاهد الحقّ تعالى إلّا في هذين المظهرين، وفيه قيل:

شهدت نفسك فينا وهي واحدة كثيرة ذات أوصاف وأسماء

ونحن فيك شهدنا بعد كثرتنا عيناً بها اتّحد المرئيّ والرائي[٢]

ومن هذا قول النبيّﷺ: «رأيت ربّي ليلة المعراج في أحسن صورة»[٣]؛ لأنّ

---

١. الكافي: ١٣٤/١؛ بحار الأنوار: ١١/٤، ١٢، ١٣، ١٤، ٣٢٠، ١٧٦/١٠، ١١١/١١، ١٢٠، ١٢١، ١٠٣/٥٤، ٣٣/٥٨؛ عيون أخبار الرضاعليه السلام: ١١٩/١؛ القصص للجزائري: ٢٨؛ كنز الفوائد: ١٦٧/٢، ١٦٨؛ سعد السعود: ٣٤؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣؛ الطرائف: ٣٥٠/٢؛ عوالي اللآلي: ٥٣/١؛ الاحتجاج: ٣٢٣/٢، ٣٤٤، ٤١٠؛ تنزيه الأنبياء: ١٢٧؛ التوحيد: ١٠٣، ١٥٢

٢. منقول في: المقدّمات من نصّ النصوص: ٤٥٧؛ جامع الأسرار: ٢٠٣؛ نقد النقود: ٦٧٥

٣. عوالي اللآلي: ٥٢/١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٢٦/٣

المراد بها صورته لاغير؛ لأنّه ليس في الواقع صورة أحسن من صورة الإنسان وخاصّةً صورته عليه السلام. ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «الصورة الإنسانيّة هي أكبر حجج اللّه على خلقه وهي الكتاب الذي كتبه بيده وهي الهيكل الذي بناه بحكمته وهي مجموع صور العالمين وهي المختصر من /٧٤ أ/ اللوح المحفوظ وهي الشاهد على كلّ غائب وهي الحجّة على كلّ جاحد وهي الطريق المستقيم إلى كلّ خير وهي الصراط الممدود بين الجنّة والنار»[١]. فكلّ من حصلت له مطالعة هذه الكتب الثلاثة ومشاهدتها فقد حصلت له السعادة العظمى والمرتبة العُليا ووصل إلى مقام ليس فوقه مقام، كما قالوا: ليس وراء عبّادان قرية.

وقال بعضهم:

> إذا ذقت هذا فقد ذقت الغاية التي ليس وراءها في حقّ المخلوق، فلاتطمع ولاتتعب نفسك في أن ترقى أعلى من هذا الدرج؛ فما هو ثمة أصلاً وما بعده إلّا العدم المحض،[٢] وما يصل إلى هذا إلّا آحاد من أهل اللّه. فإذا رأيت من يعرف هذا فاعتمد عليه، فذاك هو عين صفاء خلاصة خاصّة الخاصّة من أهل اللّه.[٣]

وهذا هو التأويل المخصوص بأهل اللّه من الراسخين في العلم الواجب على سائر الأنبياء والأولياء عليهم السلام والتابعين لهم على قدم الصدق والإرادة من أرباب التوحيد وأهل الذوق.

---

١. روي عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام كما في التفسير الصافي: ١/٨٦، ٩٢. والظاهر أنّه سهو القلم من المصنّف كما تحيّر الملّا هادي السبزواري رحمه الله (شرح الأسماء الحسنى: ١/١٢) في انتسابه إلى أحد المعصومَين.

٢. فصوص الحكم: ٦٢

٣. نفس المصدر: ٦٦

[الآفاق والأنفس كتابان إلهيّان]

ثمّ اعلم أنّ العالم الكبير المسمّى بالآفاق كتاب كبير إلهيّ ومصحف ربّانيّ مشتمل على حروف وكلمات وآيات. فله مفردات من البسائط ومركّبات من المواليد وكلّيّات من السماوات والأرض. فحروفه مفردات العالم وبسائطه ـ روحانيّة كانت أو جسمانيّة ـ وكلماته مركّبات العالم ومشخّصاته من المواليد الثلاثة، وآياته أجناس العالم وأنواعه من السماوات والأرضين وما بينهما.

والعالم الصغير المسمّى بالأنفسيّ كتاب صغير إلهيّ ومصحف جامع ربّانيّ مشتمل على الحروف والكلمات والآيات مطابق للأوّل في جميع الصور. فحروفه مفردات جسده وبسائطه، وكلماته مركّبات جسده ومشخّصاته، وآياته كلّيّات جسده وأجناسه؛ فإنّ هذا الإنسان وإن كان داخلاً في الإنسان الكبير بوجه، لكنّه خارج عنه بوجه، فله شأن وخصوصيّة بنفسه.

[العالم الكبير يشتمل على كتب كثيرة]

وهذان العالَمان يصدق عليهما أنّهما كتابان جامعان لجميع الحقائق الإلهيّة والدقائق الربّانيّة؛ لقوله تعالى: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ**﴾[1].

والكبير وإن كان من حيث الإجمال كتاباً واحداً جامعاً للكلّ، إلّا أنّه من حيث التفصيل مشتمل على كتب وصحف كثيرة، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿**فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ**﴾[2].

---

١. فصّلت/٥٣

٢. عبس/١٣_١٤

فأوّلها: العقل الأوّل؛ لاحاطته بجميع كلّيّات الحقائق وصورها على الإجمال ويسمّى أمّ الكتاب. وقولهعليه السلام: «جفّ القلم بما هو كائن»[1] إشارة إلى كتابة هذا الكتاب.

والثاني: النفس الكلّيّة؛ لاشتمالها على جميع جزئيّات ما اشتمل عليه العقل الأوّل تفصيلاً ويسمّى الكتاب المبين واللوح المحفوظ. وقوله تعالى: ﴿**ن وَالْقَلَمِ**﴾[2] إشارة إلى هذين الجوهرين /٧٤ ب/ وما صدر منهما من المخلوقات والموجودات.

والثالث: كتاب المحو والإثبات وهو المسمّى بالنفس المنطبعة في الجسم الكلّي؛ لتعلّقهما بالحوادث الزمانيّة.

والرابع: الكتاب المسطور وهو المسطور بصور الموجودات والحقائق على رقّ الجسم والهيولى الكلّيّة التي هي كالرقّ؛ لسذاجتها من الصور المنقوشة عليها المرقومة فيها.

والخامس: الكتاب الجامع للكلّ وهو المسمّى بالإنسان والكتاب الصغير.

هذا على سبيل الإجمال. وأمّا على سبيل التفصيل فكلّ موجود من الموجودات الروحانيّة والجسمانيّة كتاب مرقوم مسطور بما فيه من الأسرار والحقائق والآيات والكلمات المناسبة بحاله، وإليه الإشارة بقولهم:

وفي كلّ شيء له آية ... تدلّ على أنّه واحد[3]

---

١. مرويّ عن النبيّصلى الله عليه وآله في: شرح أصول الكافي للمازندراني: ١٥/٨

٢. القلم/١

٣. ديوان أبي العتاهية: ٤٥

وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾[1]؛ فإنّ تسبيحه لازم لمعرفة بارئه ومعرفة بارئه لازم للعلم والحياة والنطق والإرادة وغير ذلك، ومجموع ذلك كتاب مرقوم بالحقائق الإلهيّة، فافهم.

[العوالم الكلّيّة خمسة]

وقد عرفت أنّ العوالم الكلّيّة خمسة:

حضرة الغيب المطلق وعالمها عالم الأعيان الثابتة في الحضرة العلميّة.

وحضرة الشهادة وعالمها عالم الملك.

وحضرة الغيب المضاف القريب من الغيب المطلق وعالمه عالم الأرواح ـ أعني العقول والنفوس ـ

وحضرة الغيب المضاف القريب إلى حضرة الشهادة وعالمه عالم المثال المطلق وهو مظهر عالم الجبروت ـ أعني عالم المجرّدات ـ وهو مظهر الأعيان الثابتة وهو مظهر الأسماء الإلهيّة.

والحضرة الواحديّة وهي مظهر الحضرة الأحديّة.

[مراتب الوجود ستّة]

والمراتب ستّة: مرتبة الذات الأحديّة، ومرتبة الحضرة الإلهيّة وهي الحضرة الواحديّة، ومرتبة الأرواح المجرّدة وهي عالم المفارقات، ومرتبة النفوس العاقلة وهي عالم الملكوت وعالم المثال، ومرتبة عالم الملك وهو عالم الشهادة، ومرتبة الكون الجامع وهو الإنسان الكامل الذي هو مجلى الجميع فهو صورة جمعيّة.

---

١. الإسراء/٤٤

وإنّما كانت المراتب ستّة لأنّ المظهر الذي فيه هذه المراتب الذات الأحديّة ليست مجلى لشيء؛ إذ لا اعتبار للتعدّد فيها أصلاً. فهي مرتبة أصليّة تترتّب هذه المراتب بتنزّلاتها وما عداها مجالي باطنه وظاهره، ولامجلى لأحديّة الذات إلّا الإنسان الأكمل. وهذه المراتب الستّة أشير إليها في قوله تعالى: ﴿**الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما في سِتَّةِ أيّامٍ**﴾[1]؛ لأنّ المراد بالأيّام الستّة المراتب الستّة؛ فإنّها مطابقة للترتيب الوجوديّ. وهذه المراتب الستّة بالنسبة إلى المراتب الثلاثة ـ التي هي الجبروت والملكوت والملك ـ تشهد بأنّ العوالم ثمانية عشر على ترتيب حروف البسملة، كما أشرنا إليه في ما مضى في أوّل الكتاب عند شرح البسملة؛ لأنّ العوالم كانت حقيقة واحدة وجوهرة واحدة، فانفصلت /٧٥ أ/ بعضها عن بعض انفصالَ الجزء عن الكلّ أو انفصالَ الكثيف عن اللطيف كانفصال السمن عن الحليب. فانفصال كلّ عالم من العوالم الثلاثة في المراتب الستّة يكون ثمانية عشر عالماً من حيث الكلّ، فيحتمل أن يصير كلّ واحد ألفاً؛ لأنّ كلّ واحد مشتمل على ألف جزء وأكثر، فينطبق على معنى قوله تعالى: ﴿**وَإنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَألْفِ سَنَةٍ مِمّا تَعُدُّونَ**﴾[2]. وهذا المقام يحتاج إلى بسط كثير لاتحتمله هذه الأوراق.

❊ ❊ ❊

---

١. الحديد/٤

٢. الحجّ/٤٧

[نفي كون الواجب لذاته محلّاً لغيره على رأي المتكلّمين]

قوله: ولايصحّ أن يكون محلّاً لغيره؛ لاستحالة تحيّزه.

قال: هذا دليل المتكلّمين ومبناه على أنّ المحلّ والمتحيّز متلازمان. وحينئذٍ على ذلك التقدير يكون اللازم ظاهر الثبوت؛ إذ على تقدير كونه محلّاً يلزم كونه متحيّزاً؛ لانحصار المحلّ في المتحيّز، فيصدق قياس هكذا: كلّ محلّ لغيره متحيّز، ولاشيء من الواجب بمتحيّز، ينتج: لاشيء من المحلّ لغيره بواجب، وينعكس إلى: لاشيء من الواجب بمحلّ لغيره.

[نفي كون الواجب لذاته محلّاً لغيره على رأي الحكماء]

وأمّا على رأي الحكماء من[1] أنّ المحلّ أعمّ من المتحيّز ـ لجواز حلول العرض في العرض وكون المادّة محلّاً للصورة وجواز ثبوت الأعراض الروحانيّة للمجرّدات على ما قاله بعضهم ـ فلابدّ من الاستدلال على هذا المطلوب على ما يناسب ذلك، فنقول: لو كان الواجب محلّاً لغيره لكان قابلاً فاعلاً؛ إذ ذلك الغير من معلولاته قطعاً؛ لما ثبت من أنّه تعالى علّة لجميع ما عداه، فيلزم أن يكون علّة في ذلك الحالّ مع كونه محلّاً له. والمحلّ قابل للحالّ فيه، فيكون مقبولاً، فتجتمع فيه القابليّة والفاعليّة وهما نسبتان متغايرتان؛ إذ نسبة الفاعليّة نسبة الوجوب ونسبة القابليّة نسبة الإمكان واجتماع نسبتَي الوجوب

---

١. مر: ـ من.

والإمكان في الشيء الواحد محال.

[امتناع تعدّد الجهات فيه تعالى بتعدّد الحيثيّات]

إن قلت: جاز أن يكون الواحد فاعلاً وقابلاً، فلايلزم ما ذكرتموه من المحال؛ لجواز تعدّد الجهات بتعدّد الحيثيّات؛ فإنّ حيثيّة كونه فاعلاً مغايرة لحيثيّة كونه قابلاً؛ **قلت**: ذلك مستلزم لعدم كونه واحدا من كلّ وجه؛ إذ حيثيّة القبول مغايرة لحيثيّة الفعل؛ لما أشرنا إليه من أنّ الأولى جهة إمكان والثانية جهة وجوب وتعدّد الحيثيّات في الواحد الحقيقيّ مستلزم لخروجه عن كونه واحداً حقيقيّاً. وإنّما جاز تعدّد الحيثيّات في الواحد الغير الحقيقيّ إذا كانت شرائط عدميّة بها تتعدّد حيثيّات الفعل، أمّا حيثيّات القبول فإنّها استعدادات وجوديّة بها يتّصف المحلّ وهو مستلزم لقيام وصف الإمكان في المحلّ.

أو نقول: ذلك الغير إمّا أثر القادر، فيكون حادثاً، فيلزم كونه محلّاً للحوادث، أو يكون أثراً للموجَب، فيكون قديماً، وهو يستلزم مغايرته لذات الواجب قطعاً. فقيامه بها يستلزم كونه وصفاً لها؛ لكونه ناعتاً من حيث كونه حالاً إن كان متقوّماً، ويلزم تكثّر الذات وتعدّدها بالصفات الخارجيّة، وإن كان مقوّماً كان أظهر في البطلان؛ لاستحالة كون ذات /٧٥ ب/ الواجب متقوّمة بغيرها.

[تحقيق امتناع تعدّد الجهات فيه تعالى]

أقول: وتحقيق هذا البحث أنّ الجهة الفاعليّة تقتضي الوجوب إذا كانت من العلل التامّة كتأثير الواجب[1] لذاته في معلوله الأوّل؛ فإنّه تأثير فعليّ غير متوقّف

---

١. حج: + الوجود.

على غير ذاته من قابل أو شرط أو غير ذلك. وأمّا الجهة القابليّة فإنّها لاتقتضي الوجوب، فلايمكن أن تكون علّة تامّة ولامعطية للوجود، بل لاتقتضي إلّا التهيّؤ والاستعداد، فالجهة المقتضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد. ولو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد وجب أن لايكون الوجود مبطلاً للقوّة التي اقتضتها القابليّة؛ فإنّ الشيء الواحد لايكون مبطلاً بذاته ما كان مقتضياً لذاته، لكن الوجوب مبطل للقوّة الاستعداديّة؛ لأنّ الاستعداد لايبقى موجوداً عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب، فهما متغايران.

وأيضاً لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها لما أمكن أن يصير اثنين، كما لايمكن أن يصير الواحد اثنين؛ لأنّ الجهتين لو اتّحدتا وجب أن يبقيا واحداً أبداً، فما يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس. وقد بيّنّا أنّ إحدى الجهتين قد انفكّت عن الأخرى، فليست الجهتان واحدة.

فيثبت أنّ الصفة الممكنة المتقرّرة في الذات الواجبة لذاتها إذا كانت الذات هي العلّة الموجبة لتلك الصفة يلزم أن تكون في ذاتها جهتان متغايرتان وهما جهتا الفعل والقبول. فهاتان الجهتان إمّا أن تكونا داخلتين في تلك الذات الواجبة مقوّمتين لها أو خارجتين أو إحداهما داخلة والأخرى خارجة.

والأوّل موجب أن تكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كلّ وجه مركّبة من الأجزاء الذاتيّة وذلك محال.

والثاني وهو أن تكونا خارجتين، فإن كانتا من عوارضه المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات، ويلزم من ذلك أن يكون الغير مؤثّراً في ذات الواجب وذلك محال. وإن كانتا من لوازمه عاد الكلام الأوّل بعينه من أنّ المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم أن يكون ذلك بجهتين

متغايرتين، ثمّ يعود الكلام إلى تلك الجهتين الأخيرتين وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية وعرفت استحالته، فلابدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين في حقيقة الذات وذلك موجب للتركيب الممتنع في حقّ الواجب تعالى.

وكذلك الحال في ما يتركّب من الداخل والخارج. فالواجب لذاته لمّا كان واحداً في ذاته فهو واحد من جميع جهاته، ومن هنا يلزم أن لاتكون له صفة حقيقيّة متقرّرة في ذاته ولاصفة حقيقيّة تلزمها إضافة، وإلّا لكان تغيّرها موجباً لتغيّر الذات، وهذا دليل على نفي الصفات الزائدة مطلقاً[1].

فإن قلت: لم لايجوز أن يكون الإمكان اللازم من جهة القبول هو الإمكان العامّ، /٧٦ أ/ فلايغاير الوجوب؛ **قلت**: لانسلّم أنّ الإمكان هنا هو العامّ؛ لأنّ القبول هو الاستعداد وهو من صفات الإمكان الخاصّ الذي لزمه التهيّؤ القريب إلى الوجود، وذلك هو الإمكان الاستعداديّ وهو سابق على الإمكان الذي هو الوجوب؛ لأنّه هنا حاصل من الغير والاستعداديّ غير مجعول، فأحدهما غير الآخر.

---

١. هامش تش: يعني الصفة الحقيقيّة أو الصفة التي تلزمها الإضافة. «منه مدّظلّه».

[استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى]

قوله: ولاقيام الحوادث بذاته؛ لتغيّره ونقصه.

قال: هذا الكلام يحتمل وجهين:

[المعنى الأوّل للحوادث في كلام المصنّف]

أحدهما: أنّ اللام في الحوادث لام العهد ويكون المراد بالحوادث الحوادثَ المعهودة في عرف الاصطلاح وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق. واستحالة قيام هذه الحوادث بذاته ظاهرة؛ لأنّها من لوازم الجسميّة.

[كلام أمير المؤمنين في نفي الحوادث بهذا المعنى]

وإلى هذا أشار سيّدنا أمير المؤمنين عليّ عليه السلام بقوله:

> لاتجري عليه الحركة والسكون، وكيف يجري عليه ما هو أجراه أو يبدي فيه ما هو أبداه أو يحدث فيه ما هو أحدثه؟ إذَن لتفاوتت ذاته ولتجزّأ كنهه ولامتنع من الأزل معناه ولتحوّل دليلاً بعد أن كان مدلولاً عليه ولقامت آية المصنوعين فيه ولخرج بسلطان الامتناع عن أن يؤثّر في غيره.[1]

وهذه كلّها لوازم على تقدير اتّصافه بالحركة والسكون منافية لوجوب الوجود ولمعنى الإلهيّة والأزليّة.

---

١. بحار الأنوار: ٢٢٩/٤، ٢٥٤، ٤٣/٥٤، ٢٨٥؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ أعلام الدين: ٦٩؛ الأمالي للطوسيّ: ٢٢؛ الأمالي للمفيد: ٢٥٣؛ التوحيد: ٣٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٦/١٣؛ العدد القويّة: ٢٩٤

[محالات تلزم من جريان الحركة والسكون عليه تعالى]

أقول: ألزم عليه السلام على تقدير جواز جريان الحركة والسكون عليه تعالى محالات مترتّبة على استحالة كون البسيط قابلاً لما فعله؛ فإنّ قوله: «وكيف يجري عليه ما هو أجراه» تعجّباً من أنّ العقل كيف يتصوّر عنده أن يكون الفاعل للشيء المجري له في غيره والمبدئ له والمحدِث الذي أبرزه من العدم، جارياً عليه الذي أجراه حتّى يكون قابلاً لما فعله وابتدأه وأحدثه، فيصير المحدِث قائماً بذات من أحدثه؛ فإنّ ذلك محال يستلزم محالات ستّة:

الأوّل: أنّه لو كان قابلاً لما فعله لكان متفاوت الذات، وذلك هو عين ما قرّره أهل الحكمة من أنّ القبول والفعل يستلزمان تغاير الجهة المستلزم للتفاوت والتغاير في جهات الواحد الحقيقيّ؛ لأنّ جهة القبول غير جهة الفعل.

الثاني: تجزّؤ الحقيقة التي اجتمع فيها القبول والفعل، وذلك لازم من التفاوت الحاصل من تغاير الجهتين؛ لأنّ ما له جهتان متغايرتان فهو متجزّئ الحقيقة؛ ضرورةَ استلزامه الانقسام.

الثالث: كونه حادثاً ممتنع الأزليّة وهو لازم التجزئة؛ من حيث إنّ التجزّؤ مستلزم للتركيب المستلزم للحدوث وذلك ظاهر.

الرابع: كونه مصنوعاً وهو لازم الحدوث؛ فإنّ الضرورة قاضية بأنّ كلّ حادث فله محدِث وكلّ محدَث مصنوع.

الخامس: أن يكون دليلاً وعلامة على صانع له؛ لأنّ كلّ ما هو مصنوع حادث فهو بالضرورة دالّ على صانعه، فيصير دليلاً عليه، وهو لازم كونه محدثاً. وذلك منافٍ لما تقرّر أنّه تعالى مدلول لمصنوعاته، فلايكون دليلاً على صانع غيره.

السادس: أنّه لايصحّ أن يكون مؤثّراً في غيره، وهو لازم كونه مصنوعاً؛ ٧٦/

ب/ لأنّ كلّ ما هو مصنوع فهو بالضرورة ممكن وكلّ ممكن لايصحّ أن يكون مؤثّراً أو صانعاً؛ لاحتياجه في وجوده إلى غيره. فتأثيره في غيره متوقّف على وجوده ووجوده من غيره، فإيجاده لغيره يكون بالضرورة موقوفاً على غيره، فيمتنع أن يكون مؤثّراً مستقلاً في غيره.

وكلّ هذه اللوازم متفرّعة على جواز كونه قابلاً وفاعلاً، وكونه قابلاً وفاعلاً محال، فلايصحّ جريان الحركة والسكون عليه وإلّا لكان قابلاً وفاعلاً وهو منافٍ لوجوب الوجود ولمعنى كونه أزليّاً وإلهاً.

[المعنى الثاني للحوادث في كلام المصنّف]

قال: والثاني: أن يكون اللام في الحوادث لام الجنس ويكون المعنى: لايصحّ أن يكون شيئاً من صفاته حادثاً. وهذا المبحث إنّما هو على تقدير التنزّل مع القائلين بإثبات الصفات؛ إذ على تقدير ثبوت صفات له تعالى زائدة على ذاته لايصحّ أن تكون موصوفة بالحدوث. وهو قول محقّقي المتكلّمين واستدلّوا عليه بوجهين أشار المصنّف إليهما.

[الوجه الأوّل في نفي كون صفاته تعالى حادثاً]

تقرير الأوّل: أنّه لو كان شيء من صفاته حادثاً لكان متغيّراً، والتالي باطل بالضرورة، فالمقدّم كذلك.

وبيان الملازمة أنّ التغيّر هو انتفاء ما كان حاصلاً أو حصول ما كان منتفياً. ولاريب أنّ مع حدوث الصفات تحدث القابليّة لها، فتغيّر الذات بحدوث تلك القابليّة. هذا مع أنّ القابليّة من صفات الممكنات؛ لأنّها عبارة عن وصف الذات بالاستعداد والتهيّؤ لقبول الاتّصال لذلك الحادث، وذلك هو معنى الإمكان

الاستعداديَ واستحالة ذلك على الواجب ظاهرة.

[الوجه الثاني في نفي كون صفاته تعالى حادثاً]

وتقرير الثاني: أنّه لو كانت له صفة حادثة لكانت ممكنةً ناقصةً؛ إذ تلك الصفة لابدّ وأن تكون صفة كمال؛ لاستحالة اتّصافه بغير صفات الكمال. وحينئذٍ على تقدير حدوثها يلزم أن يكون خالياً عن صفات الكمال والخلوّ عن الكمال نقص مستحيل عليه تعالى.

[شبهة على هذا الوجه والجواب عنها]

قيل عليه: إنّ الكمال والنقص من المقدّمات الخطابيّة، فلادخل لها في البرهانيّات.

وقد يجاب بأنّها وإن كانت كذلك إلّا أنّها من المقدّمات المشهورة المسلّمة عند الكلّ، فكانت قائمة في مقام البرهان.

[مذهب حثالة المتكلّمين في حدوث صفاته تعالى والردّ عليها]

وبعض حُثالة[1] المتكلّمين قالوا: إنّه لم يكن قادراً في الأزل على وجود العالم، ثمّ صار قادراً عند وجوده ولم يكن عالماً كذلك، ثمّ صار عالماً، حذراً من ثبوت أزليّة العالم؛ إذ القدرة عندهم هي المستجمعة لجميع شرائط التأثير.

وهذا الكلام في غاية السقوط.

أمّا أوّلاً: فلأنّ القدرة على مذهب الأكثر هي الصفة التي يتمكّن بها الفاعل

---

١. الحُثَالة والحُثَال: الرديء من كلّ شيء (لسان العرب).

من الفعل عند انضمام الشرائط، فلايلزم من قِدمها قِدم المقدور؛ لجواز توقّف حصوله على شرائط آخر لم تحصل عند حصولها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قولهم بتجدّد القدرة والعلم عند تجدّد المقدور والمعلوم إن أرادوا به تجدّد نفس هذه الصفات فهو مستلزم لما ذكرناه من المحالات، وإن أرادوا تجدّد المتعلّقات والإضافات /٧٧ أ/ فمسلّم ولايلزم منه تجدّد الصفات ولاتغيّر الذات؛ لكونها أموراً اعتباريّة.

ثمّ إذا حقّقت البحث وارتقيت عن هذه الدرجة إلى نفي ما زاد على الذات، تحقّق عندك اضمحلال جميع ما قالوه بالكلّيّة؛ إذ لاشيء هناك مع الذات حتّى يوصف بالحدوث أو بالقدم؛ إذ لايلاحظ العقل سوى الذات الواحدة بالوحدة الحقيقيّة، فلاتعدّد هناك بوجه من الوجوه. وسيأتي تحقيق إثبات هذا القدر وإبطال ما زاد عليه ـ إن شاء اللّه تعالى ـ

[امتناع رؤيته تعالى بالبصر]

قوله: ولاتصحّ رؤيته بالبصر؛ لاستحالة حصولها بدون الجهة.

قال: استدلّ على امتناع الرؤية البصريّة بأنّ تحقّقها بدون الجهة محال ضرورةً؛ إذ العقل يجزم جزماً ضروريّاً أنّه إنّما يُرى بالبصر من كان مقابلاً أو في حكم المقابل، والمقابلة حقيقةً أو حكماً لايتحقّقان بدون الجهة، فتحقُّق الرؤية البصريّة مستلزم لتحقّق الجهة بالبصر وتحقّق الجهة مستحيلة عليه تعالى؛ لما تقدّم. فيصدق قياس هكذا: كلّ مرئيّ بالبصر في جهة، والواجب ليس في جهة، ينتج: أنّ الواجب ليس بمرئيّ، وهو عكس النتيجة اللازمة عن القياس لذاته.

[تأبيد نفي الرؤية عند سؤال موسى عليه السلام]

قوله: ولنفي الرؤية بمعنى التأبيد عند سؤال موسى، فغيره أولى.

قال: استدلّ ثانياً على نفي الرؤية البصريّة بأنّ موسى عليه السلام لمّا سأل الرؤية أجيب بـ ﴿**لَنْ تَراني**﴾[1]، و«لن» لنفي التأبيد بنصّ أهل اللغة. وإذا لم يره موسى عليه السلام أبداً كان غيره من متحشّفة الأشاعرة أولى بالمنع؛ فإنّه إنّما سأل في مقام الاحتجاج على قومه وإظهار صحّة دعواه، فلو كانت الرؤية ممكنة لَما حسن الجواب من الحكيم بالنفي المؤبّد، وإلّا لزم قيام الحجّة على النبيّ والحطّ من مرتبته.

[ثبوت المنفيّ بأداة «لن» يحتاج إلى قرينة]

إن قلت: إنّه قد جاء النفي بـ «لن» مع ثبوت المنفيّ وحصوله في قوله تعالى: ﴿**وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً**﴾[2] مع أنّهم قد تمنّوه في قوله: ﴿**يا مالِكَ لِيَقْضِ عَلَيْنا رَبُّكَ**﴾[3] فلاتكون دالّة على التأبيد؛ **قلت:** أجيب بالحمل على المجاز؛ إذ المحقَّق عند أهل اللغة أنّها موضوعة بالوضع الأوّل للتأبيد، فورودها لغيره يحمل على المجاز، ودليله حصول القرينة الدالّة على حصول التمنّي كما دلّت عليه الآية.

---

١. الأعراف/١٤٣

٢. البقرة/٩٥

٣. الزخرف/٧٧

[نفي كون أداة «لن» مشتركة]

فإن قلت: جاز أن تكون مشتركة بين المعنيين؛ **قلت**: فحينئذٍ يتعارض المجاز والاشتراك، وقد حقَّق في موضعه بطلانه.

[احتجاجات الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى]

قوله: والاحتجاج بسؤال موسى عليه السلام، وبتعلّقها على سكون الجبل الممكن له من حيث جسميّته فيكون ممكنة، وبتعلّقها على النظر المقرون بـ «إلى» وهو يفيد الرؤية، ضعيف.

قال: أشار إلى ما احتجّت به الأشاعرة على جواز الرؤية مع ردّه وذكر لهم وجوهاً ثلاثة:

الأوّل: أنّ موسى عليه السلام سأل الرؤية، فتكون جائزةً؛ إذ لولاه للزم إمّا جهله بصفات اللّه تعالى أو عصيانه بمخالفة الأمر وكلاهما محال على النبيّ. فثبت أنّه سأل ما هو جائز؛ لارتفاع درجة النبيّ عن الجهل والعصيان.

الثاني: أنّ اللّه تعالى علّق الرؤية على سكون الجبل الممكن، والمعلّق على الممكن ممكن، فالرؤية ممكنة.

أمّا /٧٧ ب/ المقدمة الأولى فلأنّ سكون الجبل بعد حركته أمر ممكن له؛ من حيث إنّه جسم وكلّ جسم من حيث جسميّته يصحّ اتّصافه بالحركة والسكون، فالجبل يصحّ عليه باعتبار جسميّته الحركة والسكون. والمقدّمتان ظاهرتان.

وأمّا المقدمة الثانية فظاهرة.

الثالث: أنّ اللّه تعالى أخبر عن وجوه حسنة ناظرة من عباده المؤمنين أنّهم ينظرون إليه في قوله ـ عزّ من قائل ـ: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ * إلى رَبِّها**

ناظِرَةٌ﴾[١]، والنظر المقرون بـ «إلى» يفيد الرؤية؛ لأنّه لايكون بمعنى الانتظار الذي هو أمر يمكن حصوله؛ لأنّ الآية في بيان سياق النعيم[٢] والانتظار ينافي ذلك؛ لأنّـه يفيد الغمّ[٣] ولهذا يقال: الانتظار يوجب الصغار[٤]، الانتظار موت أحمر.

---

١. القيامة/٢٣ـ٢٢

٢. مر، حج (خ ل): النعم.

٣. هامش حج: النعم. كذا في نسخة قد صحّ، فتدبّر.

٤. هامش حج: الصغار (بالفتح) الذلّ والضيم، ومنه: «أعوذ بك من الصغار والذلّ». ويكون عطف تفسير أو أشدّ ذلّ. [مجمع البحرين: ٦١٢/٢].

[جواب عن الوجه الأوّل من احتجاجات الأشاعرة]

قوله: لأنّ سؤال موسى لقومه وإضافة السؤال إلى نفسه لقطع مادّة السؤال؛ ليكون أبلغ في المنع أو لتظافر الأدلّة.

قال: إشارة إلى جواب ما احتجّ به الأشعريّ. فأمّا عن سؤال موسى فإنّه إنّما كان لأجل قومه بدليل قوله تعالى: ﴿**فَقَدْ سَأَلُوا مُوسى أَكْبَرَ مِنْ ذلِكَ فَقالُوا أرِنَا اللّهَ جَهْرَةً**﴾[1] فلايلزم الجهل ولاالعصيان؛ لأنّه كانعليه السلام مكلّفاً بذلك السؤال لإقامة[2] الحجّة على قومه.

[وجه إضافة السؤال إلى موسىعليه السلام]

فإن قلت: فلم أضاف السؤال إلى نفسه؟ **قلت**: يحتمل وجهين:

أحدهما: أنّهم قالوا له: اسأل كذلك، فإذا رأيتَه فنحن نراه؛ ليكون أقرب إلى الإجابة؛ لعظم مرتبتهعليه السلام عند المسؤول وقربه منه بالقرب المعنويّ. فإذا سأل هو كان أبلغ في حصول المقصود.

الثاني: أنّه إنّما أضافه إلى نفسه لحسم مادّة السؤال وقطع طمعهم في حصول المسؤول. فإذا سأل لنفسه ومنِع كان غيره كذلك بطريق الأولى، فيكون دالاً على أشدّيّة المنع.

---

١. الأنبياء/١٥٣

٢. حج: إقامة.

بل وأقول: إنّ هذه الواقعة لمن تأمّلها وانصف من نفسه وجد فيها دلالة قاطعة على استحالة الرؤية؛ إذ لو جازت في حالةٍ ما لكان أحقّها بالوقوع ذلك الحال؛ لوجوب تأكيد حجّة النبيّ على قومه في الحكمة الإلهيّة.

ويحتمل أن يكون سؤاله لتحصيل الدلالة النقليّة على امتناع الرؤية بالنصّ الإلهيّ النافي لمعارضة الشكّ والوهم في الأدلّة العقليّة، فكان السؤال لهذه الحكمة؛ فإنّ تظافر الأدلّة ممّا تحصل به طمأنينة النفس بالمدلول، خصوصاً إذا كان الدليل من القطعيّات كموضع النزاع؛ فإنّ منع اللّه تعالى له وظهور آثاره وقدرته تعالى في تلك الحالة إعظاماً لذلك السؤال دلالةٌ قاطعةٌ على امتناع الرؤية.

[جواب عن الوجه الثاني من احتجاجات الأشاعرة]

قوله: وسكون الجبل محال حالَ التجلّي، فهي معلّقة على المحال.

قال: هذا جواب عن الوجه الثاني من أدلّتهم وتقريره منع الصغرى القائلة بأنّ الرؤية معلّقة على الممكن؛ إذ هي معلّقة على سكون الجبل لا من حيث كونه جسماً ليكون السكون ممكناً له، بل إنّما هي معلّقة على سكونه حالَ تجلّي الربّ له وظهور آثاره وقدرته فيه، وفي تلك الحال يجب أن يكون متحرّكاً. ولذلك أنّ الجبل تدكدك وتقطّع، فكانت معلّقة على استقراره حالَ الحركة، ولاريب أن السكون حالَ الحركة محال، فالرؤية معلّقة على المحال، والمعلّق /٧٨ أ/ على المحال محال.

والقول بأنّ السكون جائز باعتبار جسميّة الجبل لايُجدي نفعاً؛ إذ التعليق ليس كان باعتبار الجسميّة، ولهذا أنّ حرف الشرط يجعل الماضي مضارعاً. فليس المعلّق عليه مطلق الاستقرار وإلّا لحصلت الرؤية؛ لحصول مطلق الاستقرار بعد التجلّي، لكن الرؤية ما حصلت بالإجماع، فالمعلّق عليه إنّما هو استقرار الجبل المتحرّك في المستقبل.

فإن قلت: استقراره حال التعليق ممكن، فيكون في المستقبل كذلك؛ **قلت**: الإمكان الخاصّ هو سلب الضرورة الذاتيّة عن طرفَي الوجود والعدم وهو أعمّ مطلقاً من الإمكان الاستقباليّ؛ لأنّه سلب الضرورة في المستقبل والأعمّ لايستلزم الأخصّ.

[إطلاقات الإمكان]

أقول: اعلم أنّ الإمكان لفظ مشترك بين معانٍ أربعة:

[الإمكان العامّ]

الأوّل: الإمكان العامّ وهو الذي حكِم فيه بارتفاع الضرورة عن الجانب المخالف، والمراد المخالفة في السلب والإيجاب. فإذا قلنا: كلّ نار حارّة بالإمكان العامّ، كان معناه أنّ سلب الحرارة عن النار غير ضروريّ، فيندرج فيه ما يكون إثباته ضروريّاً وهو الواجب وما لايكون شيء من طرفَيه ضروريّاً وهو الممكن الخاصّ. هذا في طرف الإيجاب وفي السلب أيضاً كذلك؛ فإنّه يكون سلب الضرورة عن طرف الإثبات. فإذا قلنا: الإنسان ليس بكاتب بالإمكان العامّ كان معناه أنّ إثبات الكتابة للإنسان غير ضروريّ، فيندرج فيه ما يكون سلب الكتابة فيه ضروريّاً وهو الممتنع وما لايكون شيء من طرفَيه ضروريّاً وهو الممكن الخاصّ.

فظهر أنّ الإمكان الخاصّ مندرج تحت الإمكان العامّ في طرف الإيجاب وفي طرف السلب، ويختصّ في طرف الإيجاب بالواجب وفي طرف السلب بالممتنع، فهو سلب امتناع الطرف الموافق؛ لأنّ امتناع الموافق هو ضرورة الطرف المخالف، فهو سلب الامتناع ويسمّى عامّاً. قال الشيخ: لأنّ العامّة إذا قالت للشيء إنّه ممكن عنت به ليس بممتنع، فهو منسوب إلى العامّة. وقال الرازيّ: إنّ اشتقاقه من العموم لكونه أعمّ الإمكانات.

[الإمكان الخاصّ]

الثاني: الإمكان الخاصّ وهو الذي حكِم فيه بسلب الضرورة الذاتيّة عن

طرفَي الوجود والعدم. ويسمّى خاصّاً؛ لأنّ الحكماء لمّا وجدوه قد اجتمع فيه إمكانا كونه ولاكونه سمّوه ممكناً، فكان خاصاً؛ لأنّ الخواصّ يريدون بالإمكان هذا المعنى. ويجوز أن يكون خاصّاً؛ لأنّه أخصّ من الإمكان العامّ.

[الإمكان الأخصّ]

الثالث: الإمكان الأخصّ وهو الذي سلِب عنه الضرورة الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة جميعاً في طرف وجوده وعدمه كقولنا: الإنسان كاتب بالإمكان الأخصّ، ومعناه أنّ الكتابة ليست ضروريّة الثبوت لذات الإنسان ولاضروريّة السلب عن ذاته، ولا هي أيضاً[1] ضروريّة الثبوت والسلب بحسب وصفه ولابحسب وقت من أوقاته.

[الإمكان الاستقباليّ]

الرابع: الإمكان الاستقباليّ، وهو بعينه الأخصّ، إلّا أنّه اعتبر فيه سلب الضرورة بحسب الذات والوصف والوقت في المستقبل. وسمّي[2] استقباليّاً؛ /٧٨ ب/ لأنّ الإمكان العامّ والخاصّ لايعتبر فيهما الوقت، بل ولاتعلّق لهما به؛ لأنّه متعلّق بذات الشيء، فكيف يعتبر بالنسبة إلى وقت حدوثه؟ فلهذا اعتبر في الاستقبال سلب الضرورات كلّها في الزمان المستقبل.

[ترتّب هذه الإمكانات بالعموم والخصوص]

وهذه الإمكانات مترتّبة بالعموم والخصوص. فأعمّهما الإمكان العامّ، ويليه

---

١. مر: ـ أيضاً.
٢. حج (خ ل): يسمّى.

الإمكان الخاصّ؛ لأنه يزيد عليه بقيد نفي الضرورة عن الطرف الموافق. ويليه الإمكان الاستقباليّ؛ لأنّه يزيد عليه بنفي الضرورة بحسب الوصف والوقت في المستقبل. ويليه الأخصّ؛ لأنّ الاستقباليّ لم يسلب فيه إلّا بحسب المستقبل والأخصّ سلب عنه الضرورة بحسب سائر الأوقات ـ ماضيها وحاضرها ومستقبلها ـ ولهذا سمّي أخصّ من حيث إنّه أخصّ الجميع، فاعلم ذلك.

[جواب عن الوجه الثالث من احتجاجات الأشاعرة]

قوله: ونمنع[1] كون النظر المقرون بـ «إلى» يفيد الرؤية، وسنده: نظرت إلى الهلال فلم أره. أو يكون في الكلام إضمار تقديره ثواب ربّها. أو أنّ «إلى» اسم واحد الآلاء وهي النعم.

قال: إشارة إلى جواب الثالث من أدلّتهم وأجاب بوجوه ثلاثة:

[الوجه الأوّل من جواب المصنّف]

الأوّل: منع كون النظر المقرون بـ «إلى» مستلزماً للرؤية، وله نظائر في اللغة جاء مقروناً بها ولم يفدها، منها قول الشاعر:

وجوه يوم بدر ناظرات إلى الرحمن تأتى بالفلاح[2]

مع عدم الرؤية هناك.

وقولهم: إنّها في سياق بيان النعم، فلاتكون بمعنى الانتظار؛ **قلنا**: نمنع[3] ذلك؛ لأنّ الحال كان قبل استقرار أهل الجنّة في الجنّة وأهل النار في النار، فلاينافي الانتظار.

---

١. مر، حج: يمنع.

٢. منسوب إلى حسّان بن ثابت الأنصاريّ، كما في: مجمع البيان: ٦٠٠/١٠؛ متشابه القرآن: ٩٥/١

٣. مر: يمنع.

قولهم: إنّ الانتظار يوجب الغمّ؛ **قلنا**: ذلك انتظار ما لايتيقّن وصوله[١]، وأمّا ما يتيقّن فليس كذلك، بل هو موجب للسرور والفرح ولهذا يقال: المأمول خير من المأكول.

[الوجه الثاني من جواب المصنّف]

الثاني: أنّ الكلام لايجوز حمله على الحقيقة؛ لامتناع إجرائه عليها بطريق العقل، فيحمل على المجاز توفيقاً، فلابدّ من تقدير إضمار؛ ليتمّ الدليل ويصحّ إجراؤه.

إن قلت: إنّ الإضمار على خلاف الأصل، فلايصار إليه إلّا بدليل؛ **قلت**: الدليل حاصل وهو جزم العقل بامتناع إجرائه على الظاهر.

[الوجه الثالث من جواب المصنّف]

الثالث: أنّ «إلى» هنا ليست حرفاً من حروف الجرّ، بل هي اسم هو واحد الآلاء، و[٢] الآلاء هي النعم، واحدها إلى. وإذا كانت اسماً لم يحتج الكلام إلى إضمار ولايكون دالّاً على حصول الرؤية؛ إذ المرئيّ هنا هو النعمة؛ إذ هي متعلّق الرؤية على ذلك التقدير. وهذا الجواب منسوب إلى السيّد المرتضى‌ﷺ واحتجّ عليه بقول الأزهريّ[٣]:

---

١. حج: حصوله.

٢. مر، حج (خ ل): إذ.

٣. هامش تش، حج: هذا البيت من الأعشى [ديوان الأعشى: ١٥٠] لا من الأزهريّ. ومعنى البيت: قوله: «لايرهب الهزال» أي لايخاف الفقر لكثرة عطاء الممدوح، وقوله: «لايخون» وصف ثالث، أي لايكفر النعم الحاصلة منه.

أبيـــض لايرهب الهُـزال ولا يقطـــع رحِماً ولايخـــون إلى

أي: لايخون نعمة.

[التشاجر في إثبات صفاته تعالى أو نفيه]

قوله: ولاصفة له تزيد على ذاته ذهناً ولاخارجاً وإلّا لتغايرت الجهات والاعتبارات، فيتكثّر، هذا خلف. فلامعاني كما يقول[1] الأشعريّ ولاأحوال كما يقول المعتزليّ؛ إذ لامجال للتعدّد في بهاء جبروته.

قال: أشار بهذا إلى نفي الصفات وذلك مما وقع فيه التشاجر[2] بين الحكماء والمتكلّمين، فالحكماء على النفي مطلقاً والمتكلّمون قالوا بإثباتها.

فقال الأشعريّ بأنّها معانٍ زائدة على ذاته قائمة بها قديمة. /٧٩ أ/

وقال المعتزليّ: إنّها أحوال زائدة على ذاته قائمة بها لاتوصف؛ لأنّها صفات والصفات لاتوصف. فلهذا قالوا: إنّها لاموجودة ولامعدومة ولاقديمة ولاحادثة.

وقال أكثر محقّقي المتكلّمين: إنّها ثابتة ذهناً لاخارجاً.

[مذهب المصنّف في صفاته تعالى]

والمصنّف سلك طريقاً مقارباً لما ذهبت إليه الفلاسفة؛ لأنّه لم ينف الصفات مطلقاً، بل نفى الصفات الزائدة مطلقاً باعتبار الذهن والخارج، مستدلاً بأنّه لو كان له تعالى صفات زائدة على ذاته لكان متكثّراً وذلك منافٍ لوجوب وجوده، فيصدق قياس هكذا: كلّ من له صفة زائدة على ذاته ـ ذهناً أو خارجاً ـ متكثّر،

---

١. مو: يقوله (وكذا ما يليه).

٢. مر: المُشاحَة.

والواجب ليس بمتكثّر، ينتج: أنّ من له صفة زائدة على ذاته ليس بواجب[١].

أمّا الصغرى فلأنّ ثبوت الزائد على الذات ـ سواء كان ذلك الزائد ممّا يعتبره الذهن فقط بأن يكون من المعقولات الثانية الذي ليس له في الخارج ما يطابقه، أو يعتبر ثبوته خارجاً بأن يكون من المعقولات الأولى بأن يكون له ما يطابقه خارجاً ـ مستلزم لتغاير الجهات الخارجيّة باعتبار ذلك الخارج وتغاير تلك الاعتبارات الحاصلة عند العقل، وكلّ ذلك مستلزم لتكثّر الذات عند العقل وتعدّدها، فلاتكون واحدة بالوحدة الحقيقيّة التي هي سلب الكثرة بجميع وجوهها وذلك بيّن.

وأمّا الكبرى فقد تقدّمت.

[ثبوت الزيادة ذهناً يستلزم ثبوته خارجاً]

إن قلت: ثبوت الزيادة في الذهن لايستلزم التعدّد والتكثّر إلّا عنده، لا في نفس الأمر؛ **قلت**: إنّ تصوّر العقل إذا لم يكن مطابقاً لما في نفس الأمر كان جهلاً، وهو مستلزم لتصوّر الذات بغير ما يطابقها، فلاتكون حاصلة على ما هي عليه وما يجب لها في نفس الأمر، هذا خلف[٢].

---

١. هامش تش، حج: والمطلوب هو عكس هذه النتيجة، وهو أنّ الواجب ليست له صفة زائدة على ذاته. «منه قدّس سرّه».

٢. هامش تش، مر: وهذا الجواب مطابق للسؤال الوارد على ما تقدّم في قولهم من أنّ النوع البسيط لايجب أن يكون جنسه وفصله موجودين في الخارج؛ فإنّ السائل أورد عليهم هناك أنّ المتصوّر في الذهن يجب أن يكون مطابقاً لما عليه الأمر في الخارج وإلّا لكان جهلاً. وأيضاً فكيف يصحّ أن يكون الشيء الواحد البسيط مطابقاً للأشياء المتكثّرة المتعدّدة [مر: ـ المتعدّدة]؟ لأنّ ما أجابوا به عن هذين السؤالين هناك لم يكن فيه ما

وبهذا الدليل تبطل المعاني والأحوال والصفات الزائدة وإن كانت في الذهن على ما حقّقه؛ إذ باعتبار ملاحظة الذات من حيث هي هي لامجال للعقل في إثبات كثرة بوجهٍ ما؛ إذ إثباتها منافٍ لإثبات الوحدة الحقيقيّة عنده، وقد تسلّط العقل بالأدلّة العقليّة القطعيّة على نفي الكثرة بجميع جهاتها ـ كما تقدّم ـ فكيف تلاحظ الوحدة عند ملاحظة تلك الصفات المتعدّدة مع الذات؟

[استشهاد بكلام أمير المؤمنين]

وإلى هذا أشار سيّدنا ومولانا ومولى المسلمين أمير المؤمنين ـ صلوات اللّه عليه ـ في قوله: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة»[1] والمغايرة كما تحصل مع اعتبارها خارجاً تحصل أيضاً مع اعتبارها ذهناً.

[كلام ابن ميثم البحرانيّ في تفسير قول أمير المؤمنين]

أقول: هذا الكلام مأخوذ من كلام عليّ عليه السلام في خطبة المبدأ وهي خطبة

يردّهما قطعاً.

فلهذا صرّح المصنّف هنا بأنّ الذهن إذا اعتبر الصفات المتعدّدة فقد اعتبر شيئاً ذا صفات، فكيف يطابقه في الخارج شيء هو واحد بسيط؟ وكيف صحّ تصوّر الواحد من كلّ وجه خارجاً مع كونه في الذهن ليس كذلك؟ فإنّ ذلك مستلزم لتغايرهما. فاعتقاد أنّ أحدهما هو الآخر يكون جهلاً. وبالجملة هذا البحث راجع إلى تحقيق الأمور الاعتباريّة وصحّة مطابقتها للأمور الخارجيّة وقد مضى البحث فيه، فليلاحظ من هناك. «منه مدّظلّه».

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

طويلة مذكورة في *نهج البلاغة* وأوّل هذا الفصل قوله: «أوّل الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الإخلاص له وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[١]. ثمّ قال بعده: «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرنه ومن قرنه فقد ثنّاه ومن ثنّاه فقد جزّأه ومن جزّأه فقد جهله»[٢] (إلى آخر الخطبة). والذي يتعلّق بالمقصود هنا هذا الفصل وهو محتاج إلى حلّ مرموزه وكشف أسراره /٧٩ ب/ وشرح غوامضه، فلنشر إلى بعض من ذلك ممّا استفدناه ممّا ذكره شرّاح هذا الكتاب وخصوصاً ما ذكره العلّامة الأعظم والبحر الخِضَمّ، أستاذ الفريقين ومقرِّر الحكمتين، سراج العارفين ومصباح أنوار المكاشفين، كمال الملّة والحقّ والدين ميثم البحرانيّ ـ أسبغ اللّه عليه ظلال الرحمة والرضوان ـ فنقول:

«قوله: «أوّل الدين معرفته». لمّا كان الدين في اللغة الطاعة وفي العرف الشرعيّ هو الشريعة الصادرة بواسطة الرسل عليهم السلام وكان اتّباع الشريعة طاعة مخصوصة، كان ذلك تخصيصاً من الشارع للعامّ بأحد مسمّياته، ولكثرة استعماله فيه صار حقيقة فيه دون سائر المسمّيات؛ لأنّه المتبادر إلى الفهم حالَ إطلاق لفظة الدين.

[معرفة الصانع على مراتب]

واعلم أنّ معرفة الصانع ـ سبحانه ـ على مراتب:

---

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٩/١؛ نهج الحقّ: ٦٥؛ عوالي اللآلي: ١٧٦/٤

٢. نفس المصادر السابقة سوى *عوالي اللآلي*.

أوّلها وأدناها: أن يعرف العبد أنّ للعالم صانعاً.

الثانية: أن يصدّق بوجوده.

الثالثة: أن يترقّى بجذب العناية الإلهيّة إلى توحيده وتنزيهه عن الشركاء.

الرابعة: مرتبة الإخلاص له.

الخامسة: نفي الصفات التي تعتبرها الأذهان فيه وهي غاية العرفان ومنتهى قوّة الإنسان.

وكلّ مرتبة من المراتب الأربعة الأولى منها مبدأ لما بعدها من المراتب وكلّ من الأربعة الأخيرة كمال لما قبلها. ثمّ إنّ المرتبتين الأوليين مركوزتان في الفطرة البشريّة، بل في ما أعمّ منه وهي الفطرة الحيوانيّة، ولذلك فإنّ[1] الأنبياء عليهم السلام لم يدعوا الخلق إلّا إلى تحصيل هذا القدر من المعرفة. وأيضاً فلو كان حصول هذا القدر من المعرفة متوقّفاً على دعوة الأنبياء وصدقهم، مع أنّ صدقهم مبنيّ على معرفة أنّ هنا صانعاً للخلق أرسلهم، للزم الدور[2].

---

١. حج: كان.

٢. هامش تش، مر: **فإن قلت**: إذا كانتا مركوزتين فطريّتين فما الحاجة إلى تحصيلها بإرسال الرسل؟ فإنّ ذلك تحصيل الحاصل؛ **قلت**: لمّا كانت الفطرة البشريّة مجعولة على الميل إلى مقتضى الشهوة والغضب الموجبين للانغمار في الأمور الدنيويّة وتوجّه النفس إلى الأفعال الشيطانيّة كان ذلك قاطعاً للعوام والمتشتغلين بمهامّ المعاش عن التوجّه إلى تلك المعرفة وبقائها في الفطرة؛ لما يستولي عليهم من السهو والغفلة، فينقطع عنهم التوجّه إلى ما هو مركوز في جبلّتهم.

فبعث اللّه الأنبياء لرفع ذلك بالإيقاظ عن سنة الغفلة والانتباه عن رَقدَة الطبيعة؛ ليحصل لهم التوجّه إلى ما في الفطرة والبقاء عليه والمداومة على ذكره؛ لئلّا يصير بارئهم منسيّاً عندهم.

←

[مراتب دعوة الأنبياء إلى توحيده تعالى]

وإنّما كانت أوّل مرتبة دعوا إليها من المعرفة هي توحيد الصانع ونفي الكثرة عنه المشتمل عليها أوّل كلمة نطق بها الداعي إلى اللّه وهي قوله: «لاإله إلّا اللّـه» فقال صلى الله عليه وآله: «من قال لاإله إلّا اللّه دخل الجنّة»[1]. ثمّ لمّا استعدّت أذهان الخلق بما نطقت به من التوحيد الظاهر نبّههم على أنّ فيها قوّة إعداد لتوحيد أعلى وأخفى من الأوّل، فقال: «من قال لاإله إلّا اللّه مخلِصاً دخل الجنّة»[2]، وذلك إشارة إلى حذف كلّ قيد عن درجة الاعتبار مع الوحدة المطلقة.

ولهذا قال أمير المؤمنين عليه السلام: «لمّا بدّل أكثر خلقه عهد اللّه إليهم واجتالتهم الشياطين عن معرفته واقتطعتهم عن عبادته فبعث إليهم [مر: فيهم] رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته ويذكّروهم منسيّ نعمته» [نهج البلاغة: ٤٣؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١١٣/١؛ بحار الأنوار: ٦٠/١١].

ولايلزم من ذلك عدم احتياج غير العوام إلى الأنبياء والرسل؛ لجواز أن يكون غيرهم ممّن لاتقلّب عليهم الأحوال الطبيعيّة مخلوقاً في فطرته ما هو أعلى من المرتبتين الأوليَين من المعارف، لكن بسبب استيلاء الشكّ والوهم ومعارضتهما منعوا عن الوصول إليها، فاحتاجوا إلى الأنبياء في رفعهما؛ ليصلوا إلى ما هو مركوزة في جبلّتهم باعتبار قوّة استعدادهم، فاحتاج الكلّ إلى الأنبياء عليهم السلام. «منه قدّس سرّه».

١. مستدرك الوسائل: ٣٥٩/٥، ٣٦٢؛ بحار الأنوار: ١٣/٣، ٣٧١/٨، ٨٤/٢٣ ٢٠١/٢٧، ٢٠٢/٩٠؛ أعلام الدين: ٣٥٧؛ بشارة المصطفى: ١٥٤، ٣٦٨؛ ثواب الأعمال: ٧؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٨٧/١٢؛ الصراط المستقيم: ١٩٩/١، ١٧٥/٢؛ عوالي اللآلي: ٣٤/١، ٤١؛ فقه الرضا: ٣٩٠

٢. وسائل الشيعة: ٢٥٦/١٥، ٢٧٥؛ بحار الأنوار: ٣٥٩/٨، ١٩٧/٩٠؛ التوحيد: ٢٧، ٢٨؛ ثواب الأعمال: ٥؛ صفات الشيعة: ٥؛ عوالي اللآلي: ٩٤/٤؛ فلاح السائل: ١١٨؛ معاني الأخبار: ٣٧٠؛ مكارم الأخلاق: ٣١٠

[المراد من المعرفة في كلام أمير المؤمنين]

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّه يحتمل أن يكون مراده بالمعرفة المرتبة الأولى من مراتب المعرفة وحينئذٍ يكون معنى قوله: «أوّل الدين معرفته» ظاهر؛ فإنّ ذلك القدر أوّل متحصّل في النفس من الدين الحقّ.

ويحتمل أن يكون مراده المعرفة التامّة التي هي غاية العارف ونهاية مراتب السلوك. وحينئذٍ يكون المراد من كونها أوّل الدين هو أوّليّتها في العقل وهو إشارة إلى كونها علّة غائيّة؛ إذ العلّة الغائيّة متقدّمة في العقل على ما هي علّة له وإن تأخّرت في الوجود.

وبيان ذلك أنّ المعرفة التامّة التي هي غاية سعي /٨٠ أ/ العارف غير حاصلة له في مبدأ الأمر، بل يحتاج في كمال ما حصل له من مراتب المعرفة وتحصيل المعرفة التامّة إلى الرياضة بالزهد والعبادة وتلقّي الأوامر الإلهيّة بالقبول التي هي سبب تمام[1] الدين. فيستعدّ أوّلاً بسببها للتصديق بوجوده يقيناً، ثمّ لتوحيده، ثمّ للإخلاص له، ثمّ لنفي كلّ ما عداه عنه، فيغرق في تيّار بحار العظمة. وكلّ مرتبة أدركها فهي كمال لما قبلها إلى أن تتمّ المعرفة المطلوبة له بحسب ما في وسعه، وبكمال المعرفة يتمّ الدين وينتهي السفر إلى اللّه.

[ترتيب المقدّمات بشكل قياس مفصول النتائج]

وقوله: «وكمال معرفته التصديق به». اعلم[2] أنّ ترتيب هذه المقدّمات على هذا الوجه يسمّى قياساً مفصولاً وهو القياس المركّب الذي تنطوي فيه النتائج، وعند

---

١. حج (خ ل): كمال.
٢. حج: ثمّ اعلم.

ذكرها يتبيّن أنّ المقصود منها بيان أنّ كمال معرفته نفي الصفات عنه. وهذا القياس ينحلّ إلى قياسات تشبه قياس المساواة؛ لعدم الشركة بين مقدّمتَي كلّ منهما في تمام الأوسط، فيحتاج في إنتاج كلّ منهما إلى قياس آخر. والمطلوب من التركيب الأوّل ـ وهو قوله: وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده ـ أنّ كمال معرفته توحيده، وإنّما يلزم هذا المطلوب بقياس آخر صورته: أنّ معرفته كمال كمالها توحيده وكلّ ما كان كمال كمالها توحيده كان كمالها توحيده، فينتج: أنّ كمال معرفته توحيده.

أمّا المقدّمة الأولى فلأنّ التوحيد كمال التصديق وهو كمال المعرفة.

وأمّا الثانية فلأنّ كمال كمال الشيء كمال للشيء، وهكذا في باقي التراكيب.

والمطلوب في تركيب هذه النتيجة مع المقدّمة الثالثة ـ وهي قوله: وكمال توحيده الإخلاص له ـ أنّ كمال معرفته الإخلاص له، ومن تركيب هذه النتيجة مع المقدّمة الرابعة ـ وهي قوله: وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ـ يحصل المطلوب.

[معرفة اللّه تعالى مقولة بالتشكيك]

واعلم أنّ في إطلاق الكمال هاهنا تنبيهاً على أنّ معرفة اللّه تعالى مقولة بالتشكيك؛ إذ كانت قابلة للزيادة والنقصان. وبيان ذلك أنّ ذات اللّه تعالى لمّا كانت بريّة عن أنحاء التركيب لم تكن معرفته ممكنة إلّا بحسب رسوم ناقصة تتركّب من سلوب وإضافات تلزم ذاته المقدّسة لزوماً عقليّاً. فتلك السلوب والإضافات لمّا لم تكن متناهية لم يمكن أن تقف المعرفة بحسبها عند حدّ واحد، بل تكون متفاوته بحسب زيادتها ونقصانها وخفائها وجلائها، وكذلك

كمال التصديق والتوحيد والإخلاص.

[تقرير مقدّمات كلام أمير المؤمنين]

وإذا تقرّر ذلك فلنشرع في تقرير المقدّمات:

أمّا المقدّمة الأولى ـ وهي أنّ كمال معرفته التصديق به ـ فبيان ذلك أنّ المتصوّر لمعنى إله العالم عارف به من تلك الجهة معرفةً ناقصةً تمامها الحكم بوجوده ووجوبه؛ إذ من ضرورة كونه موجداً للعالم كونه موجوداً؛ فإنّ ما لم يكن موجوداً استحال بالضرورة أن يصدر عنه أثر موجود، فهذا الحكم اللاحق هو كمال معرفته. /٨٠ ب/

وأمّا المقدّمة الثانية ـ وهي قوله: «وكمال التصديق به توحيده» ـ فبيانها أنّ من صدّق بوجود الواجب ثمّ جهل مع ذلك كونه واحداً كان تصديقه به تصديقاً ناقصاً تمامه توحيده؛ إذ كانت الوحدة المطلقة لازمة لوجوده الواجب؛ فإنّ طبيعة واجب الوجود بتقدير أن تكون مشتركة بين اثنين فلابدّ لكلّ واحد منهما من مميّز وراء ما به الاشتراك، فيلزم التركيب من ذاتيهما، وكلّ مركّب ممكن، فيلزم الجهل بكونه واجب الوجود وإن تصوّر معناه وحكم بوجوده[1].

---

١. هامش تش، مر: وأيضاً فإنّ وجود الواجب تلزمه الوحدة المطلقة؛ إذ لو كان مشتركاً بين اثنين لزم أن يتميّز كلّ منهما بأمر وجوديّ وراء ما به الاشتراك، فيلزمهما التركيب المستلزم للإمكان. فإذَن التصديق بوجوده يلزمه توحيده وتصوّر اللازم كمال لتصوّر ملزومه. وهذا وما في الأصل جرياً على ما ذكره المشّاؤون من الاستدلال على ثبوت الوحدة من باب الاشتراك والامتياز. وقد عرفت أنّه لايتمّ على تقدير نفي زيادة الوجود ذهناً وخارجاً ـ على ما مرّ في ما سبق ـ فأمّا إذا قلنا إنّ العقل لامحال له في أنّه يفصّل ماهيّة الواجب إلى ماهيّة ووجود لم تتحقّق عنده الشركة فيه أصلاً.

←

وأمّا المقدّمة الثالثة ـ وهي قوله: «وكمال توحيده الإخلاص له» ـ ففيها إشارة إلى أنّ التوحيد المطلق للعارف إنّما يتمّ بالإخلاص له وهو الزهد الحقيقيّ الذي هو عبارة عن تنجية كلّ ما سوى الحقّ الأوّل عن متن الإيثار[١]. وبيان ذلك أنّه قد ثبت في علم السلوك أنّ العارف ما دام ملتفتاً مع ملاحظة جلال اللّه وعظمته إلى شيء سواه فهو بعد واقف دون مقام الوصول جاعل مع اللّه غيراً حتّى أنّ أهل الإخلاص يعدّون ذلك شركاً خفيّاً، كما قال بعضهم: «من كان في قلبه مثقال خردل سوى جلالك فإنّه مرض».

وإنّهم ليعتبرون في تحقّق الإخلاص أن يغيب العارف عن نفسه حالَ ملاحظته لجلال اللّه وإن لحظها فمن حيث هي لاحظه لا من حيث هي مرتّبة برتبة الحقّ. فإذَن التوحيد المطلق أن لايعتبر معه غيره مطلقاً وذلك هو المراد بقوله: وكمال توحيده الإخلاص له.

وأمّا المقدّمة الرابعة ـ وهي أنّ كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه ـ فقد بيّن عليه السلام صدقها بقياس برهانيّ مطويّ النتائج أيضاً استنتج منه أنّ كلّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد جهله، وذلك بقوله عليه السلام: «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة» إلى قوله: «ومن جزّأه فقد جهله».

فثبتت الوحدة المطلقة عند تحقّق العقل بالوجود الواجبيّ المحض ويكون التوحيد من لوازمه عند العقل ولاحاجة إلى هذه التكلّفات ـ كما أشير إليه في ما سلف ـ وحينئذٍ يكون المحتاج إلى إقامة البرهان على عدم الشركة من لم يتحقّق بمعرفة الوجود الحقّانيّ على ما هو عليه. فأمّا من تحقّقه ونفي كلّيته وجزئيّته وعمومه وخصوصه فإنّه لايحتاج إلى تكلّف الدلالة؛ فإنّ التوحيد يتحقّق عند تحقّقه بذلك الوجود، فتدبّر. «منه قدّس سرّه».

١. مر: الإشارات.

[مقدّمات لبيان صحّة قوله: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»]

وبيان صحّة هذه المقدّمات:

أمّا قوله: «لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف» وبالعكس فهو توطئة للاستدلال ببيان المغايرة بين الصفة والموصوف. والمراد بالشهادة هنا شهادة الحال؛ فإنّ حال الصفة يشهد بحاجتها إلى الموصوف وعدم قيامها بدونه، وحال الموصوف يشهد بالاستغناء عن الصفة والقيام بالذات بدونها، فلاتكون الصفة نفس الموصوف.

وأمّا قوله: «فمن وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد قرنه» فهو ظاهر؛ فإنّه لمّا قرّر كون الصفة مغايرة للموصوف لزم أن تكون زائدة على الذات غير منفكّة عنها، فلزم من وصفه بها أن تكون مقارنة له وإن كانت تلك المقارنة على وجه لايستدعي زماناً ولامكاناً.

وأمّا قوله: «ومن قرنه فقد ثنّاه» فلأنّ من قرنه بشيء من الصفات فقد اعتبر في مفهومه أمرين: أحدهما /٨١ أ/ الذات، والآخر الصفة. فكان واجب الوجود عبارة عن شيئين أو أشياء، فكانت فيه كثرة، وحينئذٍ ينتج هذا التركيب: أنّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد ثنّاه.

وأمّا قوله: «ومن ثنّاه فقد جزّأه» فظاهر أنّه إذا كانت الذات عبارة عن مجموع أمور كانت تلك الأمور أجزاء لتلك الكثرة من حيث إنّها تلك الكثرة وهي مبادئ لها. فضمّ هذه المقدّمة إلى نتيجة التركيب الأوّل ينتج: أنّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد جزّأه.

وأمّا قوله: «ومن جزّأه فقد جهله» فلأنّ كلّ ذي جزء فهو مفتقر إلى جزئه وجزؤه غيره، وكلّ ذي جزء فهو مفتقر إلى غيره والمفتقر إلى الغير ممكن،

فالمتصوَّر له جزء متصوَّر له في الحقيقة لأمر هو ممكن الوجود[1] لاواجب الوجود بذاته، فيكون إذَن جاهلاً به. وضمّ هذه المقدّمة إلى نتيجة ما قبلها ينتج: أنّ من وصف اللّه ـ سبحانه ـ فقد جهله.

وحينئذٍ يتبيّن المطلوب وهو أنّ كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه؛ إذ الإخلاص له والجهل به ممّا لايجتمعان. وإذا كان الإخلاص له منافياً للجهل به الذي هو لازم لإثبات الصفة له، كان إذَن منافياً لإثبات الصفة له؛ لأنّ معاندة اللازم تستلزم معاندة الملزوم. وإذا بطل أن يكون الإخلاص له في إثبات الصفة له ثبت أنّه في نفي الصفة عنه.

وعند هذا يظهر المطلوب الأوّل وهو أنّ كمال معرفته نفي الصفات عنه، وذلك هو التوحيد المطلق والإخلاص المحقَّق الذي هو نهاية العرفان وغاية سعي العارف من كلّ حركة حسّيّة وعقليّة، وما يكون في نفس الأمر من غير تعقّل نقص كلّ ما عداه عنه معه فهو الوحدة المطلقة المبرّاة من كلّ لاحق. وهذا مقام حسرت عنه نواقد الأبصار وحارت[2] في تحقيقه صوارم الأفكار وأكثرَ الناسُ فيه الأقوالَ، فانتهت بهم الحال إلى إثبات المعاني وارتكاب الأحوال، فلزمهم في ذلك الضلال ما لزمهم من المحال.

[شبهة في ذكر صفاته تعالى في القرآن والحديث مع نفيه عليه السلام لها]

فإن قلت: هذا مشكل من وجهين:

---

١. حج: + لذاته.

٢. مر: حارب.

أحدهما: أنّ الكتب الإلهيّة والسنن النبويّة مشحونة بوصفه تعالى بالأوصاف المشهورة كالعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر وغيرهما، وعلى ما قلتم يلزم أن لايوصف اللّه تعالى بشيء منها.

الثاني: أنّه عليه السلام صرّح بإثبات الصفة له في قوله: «ليس لصفته حدّ محدود»، ولو كان مقصوده بنفي الصفات ما ذكرتم لزم التناقض في كلامه. فالأولى إذَن[1] أن يخصّ قوله: «نفي الصفات عنه» نفي المعاني كما ذهب إليه الأشعريّ ونفي الأحوال كما ذهب إليه المثبتون من المعتزلة وبعض الأشاعرة؛ لتبقى الصفات المشهورة الجارية عليه تعالى، ولإثباته عليه السلام الصفة للّه في موضع آخر مجمل، أو يخصّ بنفي صفات المخلوقين كما أشار إليه عليه السلام في آخر الخطبة في قوله: «لايجرون عليه صفات المصنوعين»[2] وكما ذكره الشيخ المفيد من الشيعة في كتاب *الإرشاد* عنه: «جلّ [عن] أن تحلّه الصفات؛ لشهادة العقول أنّ كلّ من حلّته الصفات مصنوع»؛ **قلت**: قد تقرّر في مباحث القوم بيان أنّ كلّ ما يوصف به تعالى من الصفات الحقيقيّة والإضافيّة اعتبارات /٨١ ب/ تحدثها عقولنا[3] عند مقايسة ذاته ـ سبحانه ـ إلى غيرها، ولايلزم من ذلك تركيب في ذاته ولاكثرة، فيكون وصفه تعالى بها أمراً معلوماً من الدين؛ ليعمّ التوحيد والتنزيه كلّ طبقة من الناس. ولمّا كانت عقول الخلق على مراتب من التفاوت كان الإخلاص الذي ذكره عليه السلام أقصى ما تنتهي إليه القوى البشريّة عند غرقها في أنوار كبرياء اللّه

---

١. مر: ـ إذن.

٢. بحار الأنوار: ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ نهج البلاغة: ٤١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٩١/١

٣. حج: العقل.

تعالى، وهو أن يعتبره فقط من غير ملاحظة شيء آخر. وكان إثباته عليه السلام للصفة في موضع آخر ووصفه في الكتاب العزيز والسنن النبويّة إشارة إلى الاعتبارات التي ذكرناها إذَن لمن هو دون درجة الإخلاص؛ لأنَه لايمكن أن يعرف اللّه ـ سبحانه ـ بدونها، واللّه الموفِّق».[١]

١. شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني: ١١٩/١

[شبهة في نفي الصفات الزائدة ذهناً وخارجاً والجواب عنها]

قوله: بل كلّها أسماء تطلق عند اعتبارات يلاحظها العقل وجهات وحيثيّات، والتكثّر راجع إليها. وفي الحقيقة ليس إلّا الذات المقدّسة المنزّهة عن جميع الجهات والاعتبارات الموجبين للكثرة ذهناً وخارجاً.

وغناؤه بمعنى سلب الحاجة معلوم من وجوب الوجود، بل ما عداه موصوف بالحاجة إليه؛ لأنّه رشحة من رشحات فيض وجوده.

قال: إشارة إلى جواب سؤال يرد عليه؛ فإنّه لمّا نفى الصفات الزائدة ذهناً وخارجاً لزمه أن لايقول بالأسماء الواردة على لسان الشرع ولاالصفات الملاحظة عند فيض الموجودات عن الذات، وذلك مخالف لما أطبق عليه أهل العقل وما ورد من النقل.

فأجاب بأنّ تلك جميعها أسماء تطلق عليه عند اعتبارات وملاحظات عقليّة وحيثيّات وجهات لازمة لتلك الملاحظة. وجميع التكثّرات الحاصلة عندها راجعة إليها؛ إذ مع انقطاع الملاحظة تنقطع الكثرة وتضمحلّ.

فإثبات هذه الأسماء وهذه الصفات عند ملاحظة تلك الجهات والحيثيّات إنّما لزم عند التنزّل عن ملاحظة الوحدة الحقيقيّة الثابتة باعتبار ملاحظة الذات من حيث هي هي.

[المراد من التنزّل]

أقول: وذلك عند التنزّل عن مرتبة الأحديّة التي هي مقام العَماء المشار إليه

في قوله عليه السلام: «كان اللّه في عَماء»[1] إلى مرتبة الواحديّة التي هي مقام الأسماء والصفات وهي مرتبة الألوهيّة والربوبيّة المستلزمتين للمألوه والمربوب وذلك في مقام الفيض الجوديّ على الماهيّات المستعدّة لقبول المستلزم لمقام الشريعة.

[أقسام الأسماء المتواردة على ذات واحدة بحسب معانٍ مختلفة]

قال: فعند التحقيق وتجرّد العقل عن شائبة تلك الملاحظة لايوجد عنده سوى الذات المقدّسة المترفّعة[2] عن تلك الشوائب، بل وعن تلك الجهات والاعتبارات؛ إذ هي محتد الكثرة وملزوم التعدّد المنافي لتلك الحقيقة.

أقول: «قد عرفت أنّ الواجب تعالى ـ عزّ شأنه وتقدّست أسماؤه ـ واحد وأنّ له أسماءً كثيرةً هي أسماء معانٍ ليست بأسماء أعلام ولا هي مترادفة على معنى واحد؛ فإنّه يفهم من كلّ واحد منها غير ما يفهم من الآخر، فهي أسماء متباينة متواردة على ذات واحدة هي ذات الواجب لذاته، والأسماء المتواردة على ذات واحدة بحسب معانٍ مختلفة تكون على أقسام ستّة:

الأوّل: أن يكون الاسم دالاً بالمطابقة على جميع المعاني الذاتيّة التي للشيء إن كان له معانٍ ذاتيّة، وإن كان الشيء بسيطاً لاتركيب فيه فيكون دالاً بالمطابقة على تلك الحقيقة. مثال الأوّل اسم الإنسان لزيد؛ فإنّه يدلّ بالمطابقة على جميع ذاتيّاته وهي الجوهريّة والجسميّة والنموّ والتغذية والحيوانيّة والناطقيّة، ومثال الثاني الذي /٨٢ أ/ لاتركيب فيه دلالة اسم اللّه على معناه البسيط الوحدانيّ.

---

١. عوالي اللآلي: ٥٤/١

٢. حج: المنزّهة.

القسم الثاني: أن لايكون الاسم دالاً بالمطابقة على جميع ذاتيّات الشيء، بل يكون دالاً على بعضها كاسم الجسم لزيد أو الحيوان أو الناطق؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الذاتيّات غير دالّ بالمطابقة على جميع ذاتيّات زيد عند جعله اسماً له وإنّما يدلّ على بعضها.

القسم الثالث: أن لايكون الاسم دالاً بالمطابقة على معنىً ذاتيّ، بل يكون دالاً على معنىً عرضيّ ممكن في الذات كاسم الأبيض لزيد؛ فإنّه إنّما أطلق الأبيض عليه لقيام صفة البياض فيه، والبياض وإن كان هيئة متمكّنة في ذات زيد فليست داخلة في حقيقته كما كانت الجسميّة والحيوانيّة والناطقيّة داخلة في حقيقة ذاته.

القسم الرابع: أن يكون الاسم دالاً على معنىً عرضيّ هو هيئة متمكّنة في الذات، إلّا أنّ تلك الهيئة يكون لها تعلّق بشيء آخر. وذلك كاسم العالِم لزيد لقيام العلم بذاته كما كان البياض قائماً بذاته، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ العلم يتعلّق بشيء آخر هو المعلوم؛ فإنّ العلم لابدّ له من معلوم كما لابدّ له من عالم، بخلاف البياض؛ فإنّه لايحتاج إلّا إلى محلّ يقوم فيه ولايحتاج إلى غير ذلك[1].

القسم الخامس: أن يكون الاسم دالاً على الذات باعتبار صفة إضافيّة لها غير متمكّنة في تلك الذات كاسم الكريم والجواد لزيد؛ فإنّ اطلاق ذلك عليه ليس باعتبار هيئة متمكّنة في ذات زيد كما أنّ البياض والعلم متمكّنان في ذاته، بل هما صفتان إضافيّتان[2].

---

١. هامش تش: سمّي هذا بالصفة الحقيقيّة الإضافيّة، والأوّل بالصفة الحقيقيّة المحضة. «منه ﷺ».

٢. هامش تش: وهي المسمّاة بالإضافيّة المحضة. «منه ﷺ».

القسم السادس: أن يكون الاسم دالّاً على الذات باعتبار سلب شيء عنها كاسم الفقير لزيد؛ فإنّ إطلاقه عليه إنّما هو باعتبار كونه لامال له، فالفقير اسم محصّل له دالّ على سلب صفة عن ذات زيد.

[ما يجوز عليه تعالى من هذه الأقسام]

فهذه الأقسام الستّة من الأسماء والصفات بعضها يدلّ على كثرة في الذات الموصوفة بها كالقسم الثاني والثالث والرابع، وأمّا الأقسام التي لاتدلّ على كثرة في الذات التي توصف بها فهو القسم الأوّل والخامس والسادس. ولمّا تبيّن أنّ الواجب لذاته واحد من كلّ وجه منزّه عن جميع أنحاء الكثرة وجب أن يكون جميع أسمائه وصفاته من قبيل القسم الأوّل والخامس والسادس وما يتركّب منها دون ما عداها من الأقسام.

[تقسيم آخر للأسماء عن الرازيّ]

وذكر فخر الدين تقسيماً آخر لابأس بذكره رغبةً في كثرة الفوائد؛ لأنّ مسألة الصفات من المهمّات، فقال:

> الاسم الذي أطلق على شيء لايخلو إمّا أن يفهم منه ما يدلّ على نفس ذات ذلك الشيء، أو جزء من أجزاء ذلك الشيء، أو صفة خارجة عنه.
>
> وذكر جماعة من الحكماء أنّ القسم الأوّل يستحيل ثبوته للبارئ تعالى؛ لأنّ حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر، وكلّ ما لايعلم حقيقته لايمكن وضع الاسم له.

[الاسم الأعظم عند الرازيّ]

> وهذا فيه نظر؛ فإنّ الخواصّ من أفاضل البشر يعرفونه فيضعون بإزائه اسماً هو أعظم أسمائه، ولايبعد أن يكون ذلك الاسم المخصوص هو الاسم

الأعظم. والأصحَ أنَّ /٨٢ ب/ ذلك الاسم هو الحيّ القيّوم، وقيل: إنّه هو اللّه، أو ذو الجلال والإكرام ـ على قول آخر ـ أو هو ـ على قول آخر ـ ولايلزم أن يكون واضع الاسم عارفاً به كنه المعرفة؛ فإنّ ذلك محال في حقّ عظماء الملائكة وملوكها؛ فإنّه لايعرفه كما هو إلّا هو، فيكون الواضع الأوّل لهذا الاسم وضعه على قدر معرفته. ويجوز أن يكون البارئ ـ جلّ جلاله ـ هو الذي وضع هذا الاسم لنفسه، فلايرد ما ذكروه[1].

[ذكر باقي الأقسام الثلاثة]

القسم الثاني ـ وهو الدالّ على جزء من أجزاء ذات الشيء ـ فهذا القسم لامحالة ممتنع على الواجب لذاته؛ لأنّه واحد منزّه عن التركيب من الأجزاء.

والقسم الثالث ـ وهو الاسم الدالّ على صفة خارجة عن الذات ـ فإمّا أن تكون تلك الصفة حقيقيّة أو إضافيّة أو سلبيّة أو صفة حقيقيّة مع إضافيّة أو مع سلبيّة أو صفة إضافيّة مع صفة سلبيّة. وسنبيّن أنّ الجائز عليه من هذه الأقسام

---

١. هامش تش، مر: وفي هذا [مر: الكلام] نظر؛ لأنّ للقائل أن يقول: ذلك الوضع إمّا أن يكون ليعرف نفسه بنفسه [تش: ـ بنفسه (وكذا ما يليه)] أو ليعرف غيره بنفسه. والأوّل غير جائز؛ لأنّه تعالى عارف بذاته بدون وضع ذلك الاسم. والثاني كذلك أيضاً؛ لأنّه محال؛ لأنّ الاطّلاع على ذاته لغيره محال ذاتاً، فلايمكن تعريف الغير به. وإنّما قلنا بحصر وضع الاسم في هذين الأمرين لما تقرّر أنّ وضع الاسم للمُسَمَّيات المقصود منه معرفة تلك المسمّيات والاطّلاع عليها. فوضع الاسم لالتعرّف المسمّى يكون عبثاً خالياً عن الفائدة، فلايحسن وضعه أيضاً [مر: من الحكيم].

وأمّا ما ذكره من أنّ الواضع وضع الاسم على قدر معرفته، فهو رجوع إلى ما قلناه وهو أنّ الواضع إنّما وضعه لما عرفه لالنفس حقيقة الذات التي لم يعرفها والكلام ليس إلّا في ذلك. وقد عرفت أنّ أهل العرفان وإن تعالت مقاماتهم إنّما يعرفونه برسوم ناقصة تقلّ وتكثر وتظهر وتخفى، وبهذا تفاوتت مراتبهم. فأمّا نفس الذات فليس لأحد إليها سبيل، فلايمكن لأحد وضع الاسم لها. فجميع الأسماء الموضوعة من أهل المعرفة ومن أهل الشرائع إنّما هي في مرتبة التنزّل عند ما عرفوه من تلك الرسوم. «منه مدّظلّه».

إنّما هو الاسم الدالّ على إضافة أو سلب أو ما يتركّب منهما، فيجوز أن يحصل له بحسب كلّ إضافة إلى غيره اسم محصّل، وكذلك بحسب كلّ سلب اسم محصّل أيضاً، وكذلك يجعل له بحسب ما يتركّب من الإضافة والسلب اسم محصّل، كقولك: إنّه تعالى أوّل؛ فإنّ الأوّل مركّب من الإضافة والسلب؛ فإنّ معناه أنّه تعالى سابق على ما سواه وهو إضافة محضة، وأنّ غيره غير سابق عليه وهو سلب محض.[١]

[كلام النبيّ ﷺ في أسمائه تعالى]

واعلم أنّ أرباب الشرائع الإلهيّة ذكروا له أسماء كثيرة، وأمّا الإضافيّة والسلبيّة وما هو مركّب منهما فكثير، وأمّا الاسم الذي يدلّ على الذات فإنّ بعض العلماء جوّز أن يكون له هذا الاسم وبعضهم منع ذلك. وقد قال النبيّ ﷺ: «إنّ للّه تعالى أربعة آلاف اسم، ألف لايعلمها إلّا اللّه، وألف لايعلمها إلّا اللّه والملائكة[٢]، وألف لايعلمها إلّا اللّه والملائكة والنبيّون، وأمّا الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه. فثلاثمئة منها في التوراة وثلاثمئة في الإنجيل وثلاثمئة في الزبور ومئة في القرآن، تسعة وتسعون ظاهرة وواحد منها مكتوم، من أحصاها دخل الجنّة»[٣].

[أقسام الصفات عند المصنّف]

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصفات تنقسم إلى ما يتغيّر[٤] الموصوف بتغيّر الأمور الخارجة عن ذاته وإلى ما لايتغيّر[٥] بتغيّرها. وذلك لأنّ الصفة إمّا أن تكون

---

١. المباحث المشرقيّة: ٤٩٧/٢؛ التفسير الكبير: ١١١/١
٢. هامش حج: ظاهره يوهم تفضيل الملائكة وله توجيهات وجيهة عند أهلها.
٣. مستدرك الوسائل: ٢٦٥/٥؛ بحار الأنوار: ٢١١/٤؛ عوالي اللآلي: ١٠٦/٤
٤. مر، حج: لايتغيّر
٥. مر، حج: يتغيّر.

متقرّرة في ذات الموصوف غير موجبة للإضافة إلى غيرها أو لاتكون كذلك.

[القسم الأوّل من الصفات]

والأوّل ككون الشيء أبيض أو أسود؛ فإنّ البياض والسواد متقرّرتان في ذات الجسم الموصوف بأحدهما عند حلوله فيه ويتغيّر الجسم الموصوف بالبياض عند زواله وحلول السواد فيه، وهذا القسم من الصفات يسمّونه بالصفات الحقيقيّة.

[القسم الثاني من الصفات]

وأمّا الذي لايكون كذلك فلايخلو إمّا أن تكون تلك الصفة موجبة للإضافة إلى غير الموصوف من غير أن تكون متقرّرة في ذاته ككون الشيء يميناً أو شمالاً، وهذا القسم هو الإضافة المحضة وهو مقابل القسم الأوّل.

وإمّا أن تكون الصفة متقرّرة في ذات الموصوف /٨٣ أ/ وموجبة للإضافة إلى غيره، وهذا القسم ينقسم إلى ما لايتغيّر الموصوف بتغيّر المضاف إليه وإلى ما يتغيّر الموصوف بتغيّره.

[القسم الثالث من الصفات]

والقسم الأوّل هو الصفة المتقرّرة في ذات الموصوف الموجبة لإضافته[١] إلى غيره الغير المتغيّر بتغيّر الأمر الخارجيّ، وإن كانت إضافته إلى[٢] ذلك متغيّرة لامحالة، وذلك كالقدرة التي هي هيئة متمكّنة في الذات يصحّ أن يصدر عن تلك

١. حج (خ ل): للإضافة.
٢. حج: + غير.

الذات بسبب تلك الهيئة فعل وهي مع ذلك يوجب كون ذلك القادر مضافاً إلى مقدور عليه، إلّا أنّ القادر غير متغيّر بتغيّر الأمر الخارجيّ المضاف إليه؛ لأنّ القادر على تحريك حجر لايصير عند انعدامه غير قادر في ذاته. فعُلم أنّ القادر لم يتغيّر في ذاته عن مقدوريّته عند تغيّر الأمر الخارجيّ الذي هو انعدام الحجر مثلاً، بل تتغيّر إضافته إلى ذلك الشيء المنعدم الذي هو الحجر؛ فإنّه لايكون قادراً على تحريكه لانعدامه، وإن كان قادراً في نفسه؛ لأنّ القدرة إنّما تستلزم الإضافة إلى الشيء الكلّيّ لزوماً أوّليّاً ذاتيّاً، ثمّ إنّها تستلزم الإضافة إلى جزئيّات ذلك الكلّيّ لزوماً ثانياً بطريق العرض بسبب ذلك الكلّيّ الذي كانت الصفة متعلّقة به، فهو غير متغيّر أبداً، بخلاف الجزئيّات التي تحته؛ فإنّها تتغيّر بتغيّر الإضافات الجزئيّة العرضيّة التي تتعلّق بها.

[القسم الرابع من الصفات]

وأمّا القسم الثاني من هذين القسمين هو الصفة المتقرّرة في الموصوف الموجبة لإضافته[١] إلى الأمر الخارجيّ المتغيّر بتغيّر ذلك الشيء في الخارج، وذلك كالعلم الذي هو هيئة وصورة متقرّرة في نفس العالم وتلك الهيئة موجبة لإضافته إلى أمر خارجيّ هو المعلوم، والعالم الذي هو الموصوف بالعلم يتغيّر بتغيّر ذلك المعلوم؛ فإنّ العالم بكون زيد مثلاً في المسجد يتغيّر علمه عند خروجه عن ذلك المسجد؛ لأنّ العلم لايستلزم إلّا معلوماً معيّناً، فإن كان متعلّقاً بالكلّيّ فلايتعلّق بالجزئيّ الذي تحته وبالعكس. اللّهمّ إلّا أن يستأنف العلم بذلك المعلوم الآخر،

---

١. حج (خ ل): للإضافة.

فحينئذٍ يتعلّق به تعلّقاً آخر؛ فإنّ علمنا بكون الحيوان جسماً لايوجب العلم بالجزئيّ الذي تحته وهو «الإنسان جسم» حتّى ينضمّ إليه علم آخر وهو أنّ الإنسان حيوان؛ لأنّ «الإنسان جسم» علم آخر مستأنف غير العلم الأوّل وهو «الحيوان جسم»، فله إضافة أخرى مستأنفة. فيجب أن يختلف حال الموصوف باختلاف حال الإضافات المتعلّقة بالصفة بخلاف القسم الذي قبله؛ فإنّ القدرة إذا تعلّقت بالمقدور /٨٣ ب/ الكلّيّ أوّلاً فإنّها تستلزم التعلّق بالمقدور الجزئيّ الذي تحته بسبب التعلّق بذلك المقدور الكلّيّ ثانياً ـ كما بيّنّا حاله في ما تقدّم ـ

[ما يجوز عليه تعالى من هذه الأقسام وما يمتنع]

فهذا حال الأقسام الأربعة من الصفات. وكلّما أوجب تغيّر الصفة تغيّر الموصوف فهو مستحيل على الواجب كما في القسم الأوّل والرابع؛ فإنّه ذات غير متغيّرة. فما أوجب بغيره فهو ممتنع الوجود وكلّ ما لايوجب ذلك فهو جائز عليه تعالى كما في القسم الثاني والثالث؛ فإنّه لامحذور في جوازه.

[امتناع القسم الثاني عليه تعالى]

وأمّا في القسم الثاني التي هي الإضافات المحضة فإنّه يتغيّر ما على يميننا ويسارنا ومحاذاتنا دون تغيّر في ذواتنا[1]؛ لعدم افتقارنا إلى القبول الموجب للتغيّر.

[امتناع القسم الرابع عليه تعالى]

والقسم الرابع فقد بيّنّا حاله. ولأنّ الواجب لذاته لو كانت له صفة متقرّرة في

---

١. مر: ذاتنا.

ذاته لكانت غير واجبة الوجود لوجهين:

الأوّل: أنّه قد تبيّن أنّه لاواجبان في الوجود.

الثاني: أنّ جميع الصفات مفتقر إلى محلّ يقوم به، والمفتقر إلى الغير ممكن في ذاته، فجميع الصفات ممكنة في ذاته محتاجة إلى محلّ تقوم به، وكلّ ممكن محتاج إلى علّة. ولايجوز أن تكون علّة تلك الصفات المتقرّرة في ذات الواجب نفس ذاته، فتكون فاعلاً لتلك الصفات قابلاً لها، وجهة الفعل غير جهة القبول؛ لوجهين:

[جهة الفعل غير جهة القبول]

الأوّل: أنّ فعل الفاعل قد يكون في غيره، فتنتج[١] المقدّمتان من الشكل الثاني: أنّ جهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة.

الثاني: أنّ الجهة الفاعليّة تقتضي الوجوب إذا كانت من العلل التامّة كتأثير الواجب لذاته في معلوله الأوّل؛ فإنّه تأثير فعليّ غير متوقّف على غير ذاته من قابل أو شرط أو غير ذلك. وأمّا الجهة القابليّة فإنّها لاتقتضي الوجوب ولايمكن أن تكون علّة تامّة ولامعطية للوجود، بل لاتقتضي إلّا التهيّؤ والاستعداد، فالجهة المقتضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد. فلو كان جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها هي جهة القبول الموجبة للاستعداد وجب أن لايكون الوجوب مبطلاً للقوّة التي اقتضتها القابليّة؛ فإنّ الشيء الواحد لايكون مبطلاً بذاته ما كان مقتضياً لذاته، لكن الوجوب مبطل للقوّة الاستعداديّة؛ فإنّ الاستعداد لايبقى

---

١. هامش تش: هذا لازم النتيجة سمّاه نتيجة على سبيل المجاز. «منه ﷺ».

موجوداً عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب، فهما متغايران.

وأيضاً لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها واحدة لما أمكن أن تصير اثنين كما لايمكن أن يصير عن الواحد اثنين؛ فإنّ الجهتين /٨٤أ/ لو اتّحدتا وجب أن تبقيا واحداً أبداً، فما كان يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول وبالعكس، وقد بيّنا أنّ إحدى الجهتين تنفكّ عن الأخرى، فليست الجهتان واحدة.

[محالات تلزم من تركّب ذاته عن جهتَي الفعل والقبول]

فيثبت أنّ الصفة الممكنة المتقرّرة في الذات الواجبة لذاتها إذا كانت الذات هي العلّة الموجبة لتلك الصفة يلزم أن تكون في ذاته جهتان متغايرتان وهما جهتا الفعل والقبول. فهاتان الجهتان إمّا أن تكونا داخلتين في تلك الذات الواجبة مقوّمتين لها أو خارجتين أو إحداهما داخلة والأخرى خارجة.

والأوّل يوجب أن تكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كلّ وجه مركّبة من الأجزاء الذاتيّة وذلك محال.

والثاني ـ وهو أن تكونا خارجتين ـ فإن كانتا من عوارضه المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات، ويلزم من ذلك أن يكون الغير مؤثّراً في ذات الواجب وذلك محال. وإن كانتا من لوازمه عاد الكلام الأوّل بعينه من أنّ المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة وقابلة ويلزم أن يكون ذلك بجهتين متغايرتين، ثمّ يعود الكلام إلى تلك الجهتين الأخيرتين وهلمّ جرّاً إلى غير النهاية وعرفت استحالته، فلابدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين في حقيقة الذات وذلك موجب للتركيب الممتنع في حقّ الواجب تعالى.

وكذلك الحال في ما يتركّب من الداخل والخارج.

فالواجب لذاته كما كان واحداً في ذاته فهو واحد من جميع جهاته، فلاصفة حقيقيّة متقرّرة في ذاته ولاصفة حقيقيّة له تلزمها إضافة إذا كان تغيّرها موجباً لتغيّر الذات ـ كما مرّ تقريره ـ

[ما يصحّ عليه تعالى من جملة الصفات]

وأمّا ما يصحّ من جملة الصفات فهي الإضافات التي هي من المقولات الخمسة المذكورة كالمبدئيّة والمبدعيّة والعلّيّة وأمثالها؛ فإنّها غير متقرّرة في ذات الشيء[1]، فلايكون تغيّرها موجباً لتغيّر الذات المضافة ـ كما ذكرناه ـ وإنّما يصحّ عليه نفس الإضافة لاصفة تلزمها الإضافة؛ فإنّك قد عرفت أنّ الإضافة تعرض للكمّ والكيف والحركة، فلو اتّصف الواجب لذاته بشيء من هذه المقولات لزم المحال المذكور.

ولايجوز أن تلحقه إضافات مختلفة توجب حيثيّات مختلفة تتكثّر في ذاته تعالى، بل له إضافة واحدة تصحّح جميع الصفات كالمبدئيّة المصحّحة لباقي الإضافات كالرازقيّة والخالقيّة والمصوّريّة /٨٤ ب/ ونحوها، ولذلك يصحّ عليه من الإضافات السلوب كالقدّوسيّة[2] والفرديّة؛ فإنّها سلب لعوارض أو سلب لقسمة.

ولايجوز عليه سلوب مختلفة توجب حيثيّات مختلفة تقتضي تكثّرات في الذات الأحديّة، بل له سلب واحد هو الإمكان يتبعه جميع السلوب كسلب

---

١. مر: في الذات.

٢. هامش تش: وهي سلب العوارض. «منهقدّس سرّه».

الجسميّة والجماديّة والعرضيّة وغيرها. وله صفات اعتباريّة كالوحدة والوجود والحقيقيّة والشيئيّة وغير ذلك من الاعتبارات العقليّة، بل يجب له هذا القبيل من الصفات السلبيّة في أنّها لاتخلّ بوحدانيّته تعالى.

[أقسام كمالات الموجود]

ويجب أن يعلم أنّ الكمالات التي تكون للموجود على قسمين:

الأوّل: الكمالات التي لاتكون زائدة على نفس الذات، كعلم المبدأ الأوّل والمبادئ العقليّة والنفوس الناطقة بذواتها وكذلك حياتها وقدرتها.

والقسم الثاني من الكمالات: ما تكون زائدة على نفس الذات، وذلك كالكمالات الثانية اللاحقة لذات الشيء بعد أن تصير الذات حاصلة في الوجود نوعاً من الأنواع. وهذا بخلاف الكمالات التي لاتكون زائدة على نفس الذات؛ فإنّها لاتلحق الذات بسبب أمور خارجة عن الذات، بل لاتكون لاحقة بالذات إلّا من حيث هي ذات وموجود، لا من حيث خصوص الجسميّة والتركيب والتكثّر وغير ذلك. فهذا النوع من الكمالات يمكن بالإمكان العامّيّ أن يثبت لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات وموجود، وكلّ ما أمكن أن يثبت للواجب لذاته بالإمكان العامّ يجب له. فالكمالات التي يمكن أن تثبت لواجب الوجود لذاته[1] من حيث هو ذات وموجود يجب له.

[ما يثبت له تعالى من حيث هو ذات فهو ممكن له بالإمكان العامّ]

أمّا بيان أنّ الكمالات الثابتة لواجب الوجود من حيث هو ذات وموجود

---

١. مر: للواجب لذاته.

ممكنة بالإمكان العامّ لأنّها لاتوجب تكثّراً في ذاته، فلاتمتنع على الواجب، وكلّ ما لايمتنع على الواجب يجب له؛ إذ لاقوّة إمكانيّة.

[ما يمكن له تعالى بالإمكان العامّ يجب له]

وأمّا بيان المقدّمة الثانية وهي أنّ كلّ ما أمكن على الواجب بالإمكان العامّ يجب له فلوجوه:

الأوّل: أنّ وجود الواجب لايكون أتمّ منه ولاأكمل؛ إذ لو كان في الوجود ما هو أتمّ وأكمل منه لكان ذلك الأتمّ والأكمل هو الواجب لذاته؛ فإنّه لنقصه عنه لابدّ وأن يكون ممكناً لاواجباً، والواجب إنّما هو الأتمّ والأكمل من جميع الوجوه. وهذه التماميّة والكماليّة ليست بزائدة على ذاته؛ لأنّ كلّ كمال وتمام يزيد على الذات يلزمه التكثّر في الذات ـ كما مرّ بيانه ـ بل هما نفس الذات، وكلّ كمال هو نفس الذات فهو غير زائد ولامتكثّر، فواجب الوجود لذاته أولى به من الممكن، فإذا كان الإدراك والحياة والقدرة وغيرها من الكمالات الغير الزائدة على الذات حاصلة للممكن وجب بالضرورة حصولها للواجب لذاته.

الثاني: أنّ الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث هي ذوات وموجودة من غير اعتبار أمور مخصوصة كالجوهريّة /٨٥ أ/ والعرضيّة والجسميّة والتركيب ونحوها فهي مستفادة من الواجب لذاته وغير زائدة على ذواتها، وكلّ كمال غير زائد فهو مستفاد من الواجب لذاته، فالواجب لذاته أولى منه بذلك الكمال؛ فإنّ الشيء لايوجد ما هو أشرف منه وأتمّ منه؛ لأنّ وجود المعلول إنّما هو مستفاد من وجود العلّة، فيكون بالضرورة تابعاً لها، فلايمكن أن يكون مساوياً لها، فكيف يمكن أن يكون أتمّ وأشرف منها؟ والحكماء المتألّهون متّفقون على

أنّ الماهيّة المعلولة نسبتها إلى العلّة كنسبة الظلّ من ذي الظلّ، فالماهيّة المعلولة أضعف وأنقص من العلّة. وهذه المقدّمة قريبة من العقل ولايحتاج الفَطِن فيها إلى تنبيه.

الثالث: أنّ الكمالات الغير الزائدة ممكنة عليه بالإمكان العامّ الذي لاينفكّ عن أن يكون إمّا واجباً أو ممكناً خاصّاً. وإذا امتنع أن يمكن عليه شيء بالإمكان الخاصّ ـ وإلّا لزم أن تكون فيه جهة إمكانيّة تقتضي تركيب ذاته المقدّسة من جهتين، فتتكثّر وذلك محال ـ تعيّن أن يكون ما أمكن لابدّ وأن يكون واجباً. فيثبت من هذا السبب أنّ كلّ كمال الوجود من حيث هو وجودٍ وهي الكمالات الغير الزائدة على الذات وهي التي لاتوجب التركيب والتكثّر بوجه من الوجوه كالإدراك والحياة وما أشبههما لايمتنع على الواجب لذاته، وكلّ ما لايكون ممتنعاً عليه فيجب له، ينتج من الأوّل: أنّ كلّ كمال للوجود غير زائد على الذات يجب للواجب بذاته ـ على ما مرّ ـ».[1]

[ليس في الحقيقة إلّا الوجود المطلق]

قال: وقد مضى في ما أشرنا إليه أنّه ليس في الحقيقة إلّا الوجود المطلق الغير القابل لشيء من القيود والتكثّرات ولاالوجوه والاعتبارات، وإنّما هناك نسب يلاحظها العقل باعتبار فيض الموجودات عن ذلك الوجود الذي هو النور الذاتيّ الظاهر ذاته لذاته، وجميع الموجودات ظلاله ورشحه، وإن اختلفت كيفيّات ظهورها عنه لاتعرَف كيفيّات تلك النسب على ما هي عليه.

---

١. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٨٠/٣

[إطلاق اسم النور عليه تعالى بالإذن الشرعيّ بالحقيقة]

أقول: إنّما أطلق على هذا الوجود اسم النور بالإذن الشرعيّ في قوله تعالى: ﴿**اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأرْضِ**﴾[١] وقوله عليه السلام: «أسألك بنورك الذي ملأ أركان عرشك»[٢]، «أنت النور»[٣]، «حامد لك كلّ نور»، «يا نور كلّ نور»[٤]، «فلانور إلّا نورك»[٥].

وقول أهل الظاهر: «إنّ قوله تعالى: ﴿**اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأرْضِ**﴾[٦] معناه منوّرهما» ضعيف جداً؛ فإنّه حمل على المجاز بغير حاجة ولادليل، والأصل في الإطلاق الحقيقة ولايصار إلى المجاز إلّا مع تعذّرها وهي ليست متعذّرة هاهنا؛ فإنّ النور هو الشيء الظاهر بذاته المظهر لغيره، فلايحتاج إلى مظهر وظهور جميع الذوات به، فلامظهر لها غيره، فيكون هو النور بالحقيقة.

---

١. النور/٣٥

٢. مستدرك الوسائل: ٢٤١/٨؛ بحار الأنوار: ٢٥٨/٧٣؛ الأمان: ١٢٦؛ المجتنى: ٨

٣. بحار الأنوار: ١٧٤/٨٨، ٢٢٥/٩٠، ٢٢/٩٥، ٧٥؛ الإقبال: ١٢٦؛ البلد الأمين: ١٩٥؛ جمال الأسبوع: ٢٥١؛ المصباح للكفعميّ: ٣٠٨؛ مصباح المتهجّد: ٢٩٣؛ مهج الدعوات: ٣١٨

٤. الكافي: ١٦٠/٤؛ من لايحضره الفقيه: ١٦١/٢؛ التهذيب: ١٠١/٣؛ بحار الأنوار: ٢٧٠/٨٢، ٥٠/٨٨، ٣٩٠/٩١، ١٦٩/٩٢، ٢٣١/٩٤، ٥٢/٩٥؛ الإقبال: ١٢٦، ٢٠٣، ٤٢٥؛ البلد الأمين: ٢٠١، ٤٠٦؛ العدد القويّة: ٢٧؛ المصباح للكفعميّ: ٢٥٢، ٢٩٤، ٥٨٢؛ مصباح المتهجّد: ٦٢٩؛ المقنعة: ١٨٤؛ مهج الدعوات: ٣٠٦، ٣٢٨

٥. ما وجدته في المجامع الروائيّة، ولكن روي عنه عليه السلام أنّه قال: «لايرى فيه نور إلّا نورك» (بحار الأنوار: ٢٠٨/٥٤، ٢٠٣/٨٧؛ البلد الأمين: ١٣٣؛ المصباح للكفعميّ: ١٢٦؛ مصباح المتهجّد: ٤٨٠

٦. النور/٣٥

[اعتقاد القدماء بأنّه تعالى نور مجرّد]

والذي يدلّ على أنّ القدماء بأسرهم يعتقدون أنّ البارئ تعالى ـ جلّ جلاله ـ نور مجرّد وكذا أصناف ملائكته ومقرّبي حضرته، بل وأرباب الأنواع كلّها أنوار مجرّدة ما صرّح به أفلاطون وأتباعه فقال: إنّ النور المحض هو عالم العقل. وكذلك من سبقه من الحكماء كبقراط[١] وفيثاغورس وأنباذقلس وغيرهم من الأفاضل فقالوا: إنّ العالم المجرّد عن الموادّ الغائب عن الحواسّ لشدّة لطافته هو النور المحض والضياء الصرف. وإنّما لم يدرك ذلك النورَ البحتَ الحسُّ البصريّ لكثافة البصر وجسمانيّته، ولايدرك الأنوارَ الأشرفَ جسمٌ للمناسبة التي بين النور الباصر والمبصَر[٢]. وإذا لطف النور الباصر جداً كنور النفس /٨٥ ب/ الناطقة غاب عن الحسّ البصريّ؛ لشدّة لطفه وكثافة النور البصريّ. فلايتمكّن النور البصريّ الكثيف الجسمانيّ من إدراك اللطيف الروحانيّ الذي هو النفس؛ لضعفه وعجزه؛ فإنّ النور الأتمّ يقهر الأضعف، بل النور النفسيّ الكامل بعد خراب البدن أو قبل خرابه إذا حصلت له ملكة خلع البدن يصير مجرّداً عن الهيولى؛ فإنّه يدرك الأنوار المجرّدة؛ للمناسبة التي بين النفس وبين تلك الأنوار. ويدرك أيضاً الحسّ البصريّ وغيره من الجسمانيّات إمّا بالآلات البدنيّة إذا لم تحصل للنفس الملكات الفاضلة، أو الإشراق الحضوريّ الروحانيّ كما هو الحال في الكاملين من إخوان التجريد.

وحكى أفلاطون الإلهيّ عن نفسه أنّه ربّما يصير في بعض الأحوال بحيث

---

١. حج (خ ل): كسقراط.

٢. مر: نور الباصرة والمبصرات.

يخلع البدن ويصير مجرّداً عن الهيولى، فيرى حينئذٍ في ذاته من النور والبهاء والمحاسن العجيبة الأنيقة ما يبقى به حائراً متعجّباً. ثمّ يرتقي بذاته إلى العلّة الأولى الإلهيّة المحيطة بالكلّ، فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق الإلهيّ، فلايقوى على كنه إدراكه، فتعجز القوّة البشريّة عن النظر إلى ذلك النور العظيم الأعظم الذي لاأشدّ منه، فيهبط إلى عالم الفكرة، فيحجب الفكرة عند ذلك النور.

[استشهاد بالقرآن والحديث في كونه تعالى نوراً]

وقال النبيّ صلى الله عليه وآله: «إنّ للّه سبعة وسبعين حجاباً (وفي رواية أخرى سبعمئة حجاب وفي أخرى سبعين ألف حجاب) من نور وظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه»[١]. وجاء في الوحي الإلهيّ: ﴿اللّهُ نُورُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ﴾[٢] وفي الدعاء النبويّ: «يا نورَ النور! احتجبتَ دون خلقك فلايدرك نورك نور. يا نور النور! قد استنار بنورك أهل السماوات واستضاء بنورك[٣] أهل الأرض، يا نور كلّ نور!»[٤] وفي آخر: «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك»[٥]. وأمثال هذه الشواهد من الكتب المُنزَلة وكلام الأنبياء والأولياء والحكماء كثير. وهذه الشواهد إذا عضدها العقل بالحدس الصحيح

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

٢. النور/٣٥

٣. مص: بضوئك.

٤. بحار الأنوار: ٣٥٥/٩٢؛ مكارم الأخلاق: ٣٤٣

٥. مستدرك الوسائل: ٢٤١/٨؛ بحار الأنوار: ٢٥٨/٧٣؛ الأمان: ١٢٦؛ المجتنى: ٨

والذكاء المفرط مع الرياضة الجيّدة وصفاء الذهن وجلاء النفس عن الكدورات أدّت إلى اليقين، واللّه وليّ التوفيق.

[تأويل ما جاء في القرآن والحديث من الحجب الإلهيّة]

وتمام هذا البحث في تأويل معنى قوله ﷺ: «إنّ للّه تعالى سبعين ألف حجاب من نور وظلمة»[1] وفي معنى قوله تعالى: ﴿**فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ**﴾[2]. قال بعض الفضلاء في ذلك بعبارته:

[تقسيم الناس إلى سبعة أصناف بعدد الكواكب السيّارة]

الناس ينقسمون سبعة أصناف بعدد الكواكب السيّارة:

الأوّل: أصحاب الأمر والنهي من السلاطين والملوك ولهم تعلّق بالشمس.

الثاني: أصحاب السيف والسلاح من الأمراء والأجناد ولهم تعلّق بالمرّيخ.

الثالث: أصحاب القلم والحساب والمتصرّفين ولهم تعلّق بعُطارد.

الرابع: أصحاب العلم والرأي والتدبير وإصلاح أمور الناس كالوزراء والقضاة والعلماء ولهم تعلّق بالمشتري.

الخامس: أصحاب النباتات والزراعات وأهل الكهوف والجبال ولهم تعلّق بزُحل.

السادس: أصحاب اللهو والطرب واللذّة والزينة والنساء والخواتين ولهم تعلّق بالزهرة.

السابع: أصحاب السفر والتجّار والرسل ومن يشبههم ولهم تعلّق بالقمر.

ولايخرج عن هذه الأصناف أحد من الناس، فإن خرج ألحق بالأنسب من المذكورين.

---

١. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

٢. الحاقّة/٣٢

[لكلّ واحد من الأصناف السبعة تعلّقات عشرة]

وإذا تقرّر ذلك فاعلم أنّ لكلّ واحد من هذه الأصناف تعلّقات عشرة:

الأوّل: ما يستعين به /٨٦ أ/ في إقامة بدنه وهو الدنانير والدراهم وله تعلّق بالبرج الثاني من الطالع.

الثاني: الإخوة والأخوات والأنساب والأصهار ولهم تعلّق بالثالث من الطالع.

الثالث: الأملاك من الدور والعقارات والبساتين والمزارع والآباء والأمّهات ولها تعلّق بالرابع منه.

الرابع: الأولاد ودخل الأملاك والهدايا والرسل ولها تعلّق بالخامس منه.

الخامس: العبيد والحيوانات الصغار ولهم تعلّق بالسادس منه.

السادس: الأزواج والشركاء والأضداد ولهم تعلّق بالسابع منه.

السابع: ما يعرض للإنسان في هذا الوجود من المصائب والنكبات وأحوال الزوجات والملبوسات ولهم تعلّق بالثامن منه.

الثامن: الذين لهم عليه ولاية من ذوي الأمر والنهي وطلب الارتفاع على الأقران والشهرة والامهات ولها تعلّق بالعاشر منه.

التاسع: الأصدقاء والأصحاب والمعارف ولهم تعلّق بالحادي عشر منه.

العاشر: الأعداء والحيوانات الكِبار ولهم تعلّق بالثاني عشر منه.

وسقط[1] برج الطالع عن درجة الاعتبار؛ لأنّه بيت النفس لابيت التعلّق، والفرض إنّما هو ذكر أسباب التعلّق. وسقط البرج التاسع؛ لأنّه برج العلوم والفضائل والنبوّة وهي كمال النفس لابيت التعلّق.

[تطبيق الكلام بالحجب النورانيّة والظلمانيّة]

وإذا تقرّر ذلك فاضرب خصوصيّات الأصناف السبعة ـ فإنّها تعلّقات أيضاً ـ في التعلّقات العشرة يقيم[2] منها سبعين تعلّقاً مانعة للنفس عن وصولها إلى

---

١. حج (خ ل): سقوط.

٢. حج (خ ل): يفهم.

الباري تعالى. وكمال الشخص الذي غلب عليه كوكب في مولده وهو طبيعة ذلك الكوكب كذلك إذا غلب وقوي برج من مولده هو من أهل ما يتعلّق بذلك البرج[١]، وكذلك القول في البُلدان والأقاليم والأمم والتعلّقات المذكورة هي السلسلة التي ذرعها سبعون ذراعاً كما حكاه تعالى، وهي الحجب السبعون المشار إليها في الحديث النبويّ: «إنّ للّه سبعين حجاباً من نور وظلمة»[٢]. فالحجب النوريّة هي النفوس والأولاد والأمّهات والأزواج وغيرهم والعلوم إذا كانت لغير اللّه، والظلمانيّة هي الدنانير والدراهم والأملاك والحيوانات وغيرها. ولامنافاة بين هذا الخبر وبين ما ورد: «أنّ للّه سبعين ألف حجاب من نور وظلمة»[٣]؛ لأنّ المراد من كلّ واحد من السبعين له ألف حجاب وهو الألف من الاشتغال التي احتاج إليها آدمعليه السلام لمّا خرج إلى الأرض ليأكل لقمة ـ كما ورد في الخبر[٤]ـ وكلّها تندرج في السبعين اندراج الجزئيّ تحت الكلّيّ.

[كلام الغزاليّ في هذه الحجب]

ثمّ قال:

لمّا وفّقنا اللّه للكلام في هذه الحجب وبيّنّا وجه حصرها في السبعين وسبعين ألف وبيّنّا أنّها هي التعلّقات المذكورة المسمّاة بالسلاسل والأغلال اطّلعنا على كلام الإمام حجّة الإسلام محمّد الغزاليّ وكلام الشيخ العارف نجم الدين داية الرازيّ في كتابيهما *مشكاة الأنوار* و *مرصاد العباد* في الحجب الإلهيّة ينافي ما حقّقناه، بل ويتنافيان أيضاً، فوجب علينا أن ننظر فيهما، فنبيّن الحقّ. فأمّا الغزاليّ فقال في *المشكاة* بعبارته:

---

١. مر، حج: + من التعلّقات.

٢. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

٣. نفس المصدر.

٤. إشارة إلى ما روي عن النبيّصلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ اللّه حين أهبط آدم إلى الأرض أمره أن يحرث بيده؛ ليأكل من كدّه بعد الجنّة ونعيمها» (وسائل الشيعة: ٣٦/١٩).

إنّ اللّه تعالى متجلٍّ في ذاته لذاته[١]، فيكون الحجاب بالنسبة إلى المحجوب لامحالة، والمحجوبون ثلاثة: منهم من حجب /٨٦ ب/ بمجرّد الظلمة، ومنهم من حجب بمجرّد النور، ومنهم من حجب بنور مقرون بالظلمة. وأصناف هذه الأقسام كثيرة أتحقّق[٢] كثرتها ويمكنني أن أتكلّف حصرها في سبعين، لكن لاأثق بما يلوح لي من تحديد وحصر؛ إذ لاأدري أنّه المراد بالحديث أم لا. وأمّا الحصر إلى سبعين ألف فذلك لايستقلّ[٣] به غير القوّة النبويّة، مع أنّ ظاهر ظنّي أنّ هذه الأعداد مذكورة للتكثير لاللتحديد، وقد تجري العادة بذكر عدد ولايراد به الحصر بل التكثير، واللّه أعلم بتحقيق ذلك، فذلك خارج عن الوسع.[٤]

[كلام نجم الدين الرازيّ في هذه الحجب]

وقال الشيخ الرازيّ:

إنّ الأرواح لمّا أمِرت بالنزول إلى أسفل سافلين الذي هو تعلّقها بالقالب، وقد عبرت بعوالم الملك والملكوت حتّى وصلت إلى قوالبها، فتعلّق بها من كلّ عالم مرّت به ما هو زبدته، فصارت تلك التعلّقات حجباً لها في المعاد إليه تعالى وهي الحجب النورانيّة والظلمانيّة السبعون ألف ـ كما هو في الخبر ـ[٥]

[نقد كلام الغزاليّ]

ثمّ قال:

١. هامش حج: المطلق يتجلّى ويظهر في المقيّدات والقيود متفاوتة ظلمةً ونوراً. وأنّ اللّه ما احتجب بشيء إلّا ظهر فيه وما ظهر في شيء إلّا احتجب به، والحجاب منه، أنت خلفه ـ كما في الحديث ـ

٢. حج: لم يتحقّق.

٣. مر: لاتشتغل (وكذا ما يليه).

٤. مشكاة الأنوار للغزاليّ: ٢٨٨

٥. مرصاد العباد: ١٠١

وهذان الإمامان وإن كانا في محلّ عالٍ من العرفان إلّا أنّه لاتقليد لمثلي ولامحاباة في طلب الحقّ ولامسامحة في إرشاد الخلق. أمّا الغزاليّ فلمّا اعترف بعجزه أوّلاً عن فهم مراده من الحديث فلابحث معه فيه؛ إذ البحث إنّما هو مع الحاكم، والعاجز لاحكم له.

وقوله: «وأمّا الحصر في سبعين ألف فذلك لاتستقلّ به إلّا القوّة النبويّة» إن أراد به العلم بالجزئيّات فهو غير مدّعى؛ إذ ليس إدراك الجزئيّات شرط الكمال، بل ولاشرطاً في النبوّة. وإن أراد العلم بالكلّيّات فغير مسلّم؛ إذ لايلزم من عدم علمه عدم علم غيره. ومن حقّق ما أشرنا إليه من تعلّقات النفس بسبب تعلّقها بالبدن انكشف له سرّ ذلك.

وقوله: «إنّ ظاهر ظنّي أنّ هذه الأعداد مذكورة للتكثير لاللتحديد» ليس بمرضيّ؛ لأنّ كلام الشارع يجب أن يحمل على أصول معقولة وقواعد مضبوطة غير مختلّة، لا على مجرى العوائد من الجزاف والتسامح والتقريب والتخمين. وهب أنّه قصد التكثير، فما وجه تخصيصه بالسبعين والسبعين ألف وهلّا خصّصه بمئة مثلاً أو ألف أو أقلّ أو أكثر؟ فإنّه يحصل به غرض التكثير. وهل الكلام إلّا في خصوصيّة الأعداد وليس السرّ في الحقيقة إلّا في خصوصيّة السبعة والعشرة؟

[نقد كلام نجم الدين الرازيّ]

وأمّا كلام الرازيّ فالكلام عليه **أوّلاً**: أنّ كلامه مبنيّ على قدم الأرواح البشريّة[1] ـ كما هو رأي أفلاطون ومن وافقه ـ ولم يثبت ذلك بالبراهين. واتّفق محقّقو الحكماء بعده كأرسطو ومن تابعه على حدوثها وذكروا عليه براهين مذكورة في مواضعها وأبطلوا التناسخ اللازم لقدمها.

وثانياً: أنّ قِدمها إمّا أن يكون مبنيّاً على النقل مثل ما يروونه عن

---

١. هامش حج: لادلالة لكلامه على قدم الأرواح ولاأثر منه في كلامه، والمرور على العوالم لايستلزم القدم. وإنّي لأتعجّب من مثل المصنّف كيف نقل كلمات أمثال هذه الفضلاء. «نوري قدّس سرّه».

النبيّ ﷺ: «أوّل ما خلق اللّه نوري»[١] ومثله قوله: «خلق اللّه الأرواح قبل الأجساد بأربعة آلاف سنة أو بألفي ألف سنة»[٢]، أو على الكشف والمشاهدة. فإن كان الأوّل فالنصوص غير قطعيّة متناً ولادلالة[٣]؛ لعدم تواترها وقبولها للتأويل؛ لاحتمال أن يريد بروحي الروحَ الذي منه يشهد روحه الشريف من الأرواح العالية وهي العقول المجرّدة، بل يجب هذا التأويل؛ لئلّا يناقض ما ورد أيضاً: «أوّل ما خلق اللّه العقل»[٤] وكذا الحديث الثاني؛ فإنّ الأرواح أعمّ من الأرواح البشريّة، ولايلزم /٨٧ أ/ من إثبات العامّ قبل الأجساد إثبات الخاصّ، ويكون المضاف محذوفاً أي خلق الأرواح قبل أرواح الأجساد، أو يكون المراد بالأرواح العقول وبأرواح الأجساد النفوس. وبالجملة دلالة الألفاظ ظنّيّة والمطلوب قطعيّ. وإن كان الثاني قلنا: إذا شاهدتم أرواحاً

---

١. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠٤، ٢٤/١٥، ٢٢/٢٥، ١٧٠/٥٤؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

٢. يوجد كثير من الروايات تؤكّد بخلق الأرواح كلّها أو أرواح الخمسة الطيّبة عليهم السلام أو أرواح خاتم الأنبياء ﷺ والوصيّ عليه السلام أو روحه ﷺ قبل الأبدان، ولكنّها تختلف في ذكر مقدار هذه القبليّة. ففريق بكون هذا التقدّم بألفي ألف سنة (بحار الأنوار: ٤٢/١٦، ١/٢٥؛ الاختصاص: ٩٠؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤) وفريق بتقدّمها بأربعة آلاف سنة (بحار الأنوار: ٥/٢٥، ٣٢/٣٥، ١٥٠/٣٨، ٥٢/٤٣؛ التحصين لابن فهد: ٦٣٠؛ الصراط المستقيم: ٢٠٩/١؛ كشف الغمّة: ٤٥٦/١؛ الأنوار: ٥؛ الخصال: ٦٤٠/٢) وجمّ غفير منها بتقدّمها بألفي سنة (الكافي: ٤٣٧/١، ٤٣٨؛ بحار الأنوار: ٢٦١/٥، ٣٠٨/٨، ١٧٢/١١، ١٢٦/٢٤، ١٢٩، ١١٨/٢٦، ١١٩، ١٢٠، ١٣٠، ٣٢٠، ٤١/٤٠، ٢٢٢، ٢٩٠/٤١، ١٩٦/٤٢، ٣٥٦/٤٧، ٤١/٥٨، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥، ١٣٦، ١٣٧، ١٣٨؛ الاختصاص: ٣٠٢؛ الأمالي للمفيد: ١١٣؛ بصائر الدرجات: ٨٦، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٣٥٤، ٣٥٦، ٣٩٠؛ تصحيح الاعتقاد: ٨٠؛ تفسير العيّاشيّ: ٢٤٨/٢؛ تفسير فرات: ٢٢٩؛ دلائل الإمامة: ٢٦٠؛ رجال الكشّيّ: ٣٩٦؛ المسائل السرويّة: ٣٧، ٥٢؛ معاني الأخبار: ١٠٨؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٥٧/٢

٣. حج: ومعنىً.

٤. بحار الأنوار: ٩٧/١، ١٠١، ١٠٤، ٣٠٩/٥٤، ٣٦٢، ٢١٢/٥٥؛ سعد السعود: ٢٠١؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨٥/١٨؛ عوالي اللآلي: ٩٩/٤

بالكشف بم عرفتم أنّها أرواح بشريّة؟ وعلى تقدير كونها بشريّة بم عرفتم أنّها كانت قبل الأجساد؟ ولم لايجوز أن تكون هي الأرواح المفارقة لأبدانها بعد حدوثها وكمالها؟

ثالثاً: فإنّا إن سلّمنا قِدم الأرواح البشريّة أو أنّها موجودة قبل أبدانها، فما وجه حصرها في الأعداد المذكورة؟ فإنّه هو الذي كلامنا فيه.[1]

هذا آخر كلام الفاضل.

[كلام الآمليّ في ردّ هذه الاعتراضات]

قال الفاضل المتأخّر قطب الأقطاب ـ قدّست نفسه الشريفة ـ وأنا أقول: أمّا اعتراض هذا الفاضل على الشيخ فأكثره غير موجّه خصوصاً في قدم الأرواح؛ لأنّ الشيخ إذا قال: الأرواح خلِقت قبل الأجساد متمسّكاً بالنقل والكشف، لم يلزم من هذا قدمها؛ فإنّه لمّا قال: «خلِقت» ارتفع القدم وثبت الحدوث. وكذلك قول النبيّ صلّى الله عليه وآله؛ لأنّ قوله شاهد على أنّ الأرواح مخلوقة قبل الأبدان، فيبطل القدم.

وقوله: «إذا شاهدتم أرواحاً بم عرفتم أنّها أرواح بشريّة؟» غير موجّه، بل في غاية البُعد؛ لأنّهم إذا قالوا: شاهدنا كذا، فإذا قيل لهم: بم عرفتم صحّته، قالوا: بالكشف، فيسقط الاعتراض عليهم.

[تفسير الآمليّ عن هذه الحجب]

ثمّ قال: ولنورد ما سنح لنا في هذا الموضع، فنقول: لاشكّ أنّ الناس اختلفوا في معنى الآية والحديث وإلى الآن ما ظفر أحد منهم بعلّة الحصر، بل أكثرهم ذهب إلى أنّ هذا العدد للتكثير لاللحصر، وهو بعيد بما عرفت، وما ذكره الفاضل

---

١. ما عثرت على القائل، ولكن وجدنا هذا الكلام منقولاً في: شرح توحيد الصدوق: ٥٨٩

فيه ما فيه، ولكن الحقّ أنعم وتفضّل علينا بمعرفة ذلك، فلنشر إلى ذلك إظهاراً لنعمته[١].

اعلم أنّ الحجب والسلاسل في الحقيقة هي مظاهر الأسماء الإلهيّة المسمّاة بالعالم، وتلك الذات من حيث هي لااسم لها. فالاسم إمّا من حيث الظهور أو البطون وكمالاتها غير متناهية؛ لأنّها من اقتضائها وهي غير متناهية، وكمالاتها كذلك، فأسماؤها[٢] غير متناهية. وكذلك العالم لترتّبه عليها ينتهي من حيث كلّيّاتها، وكذلك ينتهي وينقطع من حيث انقطاع حكم الأسماء؛ لأنّ لها أحكاماً تدوم بدوامها وتنقطع بانقطاعها كالأوّل والظاهر بالنسبة إلى الآخر والباطن، والمُبدئ بالنسبة إلى المُعيد، والكلّ مظهر للحقّ من حيث هو كلّ.

[أقوال في ماهيّة هذه الحجب]

وإذا عرفت هذا، فاعلم أنّ هاهنا قولين:

الأوّل: أنّها عبارة عن الموجودات والمخلوقات الآفاقيّة ـ روحانيّة كانت أو جسمانيّة ـ

والثاني: أنّها عبارة عن التعلّقات الإنسانيّة ـ صوريّة كانت أو معنويّة ـ والعبارتان صحيحتان.

[شرح العبارة الأولى على سبيل الإجمال]

أمّا الأولى فهي أن تعرف أنّ العوالم كلّها منحصرة في ثمانية عشر ألف عالم

---

١. مر: للنعمة.

٢. حج: + كذلك.

وهو عالمان: عالم الملك وعالم الملكوت، أو الغيب والشهادة، فالمجموع يكون ستّاً وثلاثين ألف عالم، يسقط منها العالم الإنسانيّ المضاف إليه الحجب، فيبقى خمسة وثلاثون ألف عالم، ويضاف إليها من الأنفس بحكم التطابق /٨٧ ب/ مثل ذلك بعد إسقاط نفسه عنه، فيبقى سبعون ألف عالم وسبعون ألف حجاب آفاقيّاً وأنفسيّاً، ويظهر سرّ أنّ للّه سبعين ألف حجاب من نور وظلمة (الحديث). ثمّ تفرض السبعين المذكورة كلّيّات العالم؛ ليظهر سرّ الآية وسرّ الخبر الوارد، وبعبارة أخرى: إنّ للّه سبعين حجاباً من نور وظلمة. هذا على سبيل الإجمال.

[شرح العبارة الأولى على سبيل التفصيل]

وأمّا على سبيل التفصيل، فاعلم أنّ الملك عند البعض عبارة عن العرش والكرسيّ والسماوات السبع والهيولى والطبيعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة. وعند البعض عن الجبروت والملكوت والعرش والكرسيّ والسماوات السبع والهيولى والطبيعة والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة إذا عدّها بواحدة. وعند البعض عن العقل الأوّل والنفس الكلّيّة والطبيعة والأفلاك التسعة وهيولى العالم السفليّ والعناصر الأربعة والمواليد الثلاثة المحسوبة بواحدة. وعلى جميع التقادير هي ثمانية عشر عالماً، فيقدّر هذه التقادير من الملكوت أيضاً التي هي روح هذه العوالم وحقيقتها، فيكون المجموع ستّاً وثلاثين عالماً، يسقط منها العالم الإنسانيّ المضاف إليه هذه الحجب، فتبقى خمسة وثلاثون، فيضاف إليها من الأنفس كذلك بحكم التطابق صورةً ومعنىً بعد إسقاط نفسه عنه، فيبقى سبعون عالماً مطابقاً لقوله تعالى وقول النبيّ ﷺ. وحيث إنّ هذه العوالم كلّيّات

مشتملة على جزئيّات كثيرة يحسب[١] كلّ كلّيّ ألف جزئيّ[٢] بحكم ﴿**وَإنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَألْفِ سَنَة**﴾[٣] يصير سبعين ألف عالم من نور وظلمة ولطيف وكثيف المعبّر عنها بسبعين ألف حجاب. وحُسن هذا التطبيق لايخفى على أحد من العقلاء، خصوصاً على أهل اللّه وخاصّته.

[تقرير العبارة على وجه آخر]

وبوجه آخر وهو أنّ اللّه تعالى أخبر بأنّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ستّة أيام؛ لقول اللّه[٤] تعالى: ﴿**اللّهُ الّذي خَلَقَ السّماواتِ وَالأرْضَ وَما بَيْنَهُما في سِتَّةِ أيّامٍ**﴾[٥] وقال: ﴿**وَإنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَألْفِ سَنَة مِمّا تَعُدُّونَ**﴾[٦]. والترتيب الطبيعيّ الوجوديّ على وفق الحكمة والنظام الإلهيّ عند المحقّق العارف هو أنّ عالم الأجسام مظهر لعالم الأرواح وعالم الأرواح مظهر لعالم العقول، أعني أنّ عالم الملك مظهر للملكوت والملكوت مظهر للجبروت[٧].

---

١. حج (خ ل): تحت.

٢. هامش حج: هل هذا إلّا الرجم بالغيب؟ وإلّا فأيّ مناسبة بين الكلّيّ وجزئيّاته واليوم وألف سنة.

٣. الحجّ/٤٧

٤. حج (خ ل): لقوله.

٥. السجده/٤

٦. الحجّ/٤٧

٧. هامش حج: هل الملكوت إلّا عالم العقول والنفوس؟ ولاتعقل عقلاً جسمانيّاً وروحانيّاً و[نفسيّاً]، فالقائل أعلم بما قال. كأنّه أراد بعالم الملكوت حسب اصطلاح عالم الأمر الذي يعبّر عنه بالوجه الذي يلي الربّ. فكلّ عالم من العوالم الكلّيّة الثلاثة الخلقيّة ـ عقليّاً كان أو نفسيّاً كان أو جسمانيّاً ـ وجه به يلي ربّه ووجه به يلي نفسه. ومنزلة الوجه الذي به ←

وعند البعض الآخر هو أنّ عالم الأجسام ظلّ شجرة عالم النفوس وعالم النفوس ظلّ شجرة عالم العقول وعالم العقول ظلّ شجرة عالم الأمر. وهذا التقدير يصدق على عالم العقول الذي هو أوّل المخلوقات بأنّه مخلوق في ستّة أيّام كلّيّة[١] التي هي عبارة عن مراتب ستّة وجوديّة كلّ واحد منها مشتملة على ألف جزئيّ بحكم قوله: ﴿**وَإِنَّ يَوْماً عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ**﴾[٢]. وحيث إنّ عالم النفوس مظهره وظلّه يكون هو أيضاً كذلك، وكذلك عالم الأجسام؛ لأنّ منشأ عالم الأجسام من عالم النفوس، كما أنّ منشأ عالم النفوس من عالم العقول، فيكون المجموع ثمانية عشر ألف عالم. ويفرض بإزائه من الملكوت مثل ذلك؛ لأنّ الملك غير منفكّ عن الملكوت ـ كما تقرّر ـ أعني يفرض بإزاء ظاهر كلّ عالم باطنه المعبّر عنه بالملكوت؛ لأنّ العالم عالمان: ظاهر وباطن، غيب وشهادة،

يلي النفس منزلة الروح من الجسد. فالوجه الأمر الذي يكون وجه الربّ يكون منزلة كلّيّة من كلّيّة العوالم الثلاثة الخلقيّة منزلة الملكوت من الملك والملكوت الأمريّ بالنسبة إلى الملكوت الخلقيّ ويسمّى بالملكوت الأعلى على حسب اصطلاح تعميم الملك والجسمانيّ؛ ليشمل العقلانيّ فضلاً عن النفسانيّ، فافهم وتثبّت جدّاً. «نوريﷺ».

١. هامش حج: لايلزم من خلق السماوات والأرض في ستّة أيّام خلقُ عالم العقول في ستّة أيّام. والسرّ في لزوم تطابق العوالم لكون الظهر حكاية للبطن وما في الحكاية شيء إلّا وله أصل في المحكيّ عنه، بل هو هو، وليس بهو، «لنا حالات مع الله نحن هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن» [الكلمات المكنونة: ١١١]. والظاهر عنوان الباطن وأين العنوان من المعنون؟ وليس شيء سواه؛ فإنّ وجه الشيء إنّما هو ذلك الشيء ولكن بوجه الوجه. فالحقيقة هو الأصل في الشيئيّة وظلّ الحقيقة هو الوجه في تلك الشيئيّة، تلطّف في كلّ المراتب. «نوريﷺ».

٢. الحجّ/٤٧

روحانيّ وجسمانيّ. فيصير المجموع ستّة وثلاثين ألف عالم، فيسقط منها عالم واحد الذي هو العالم الإنسانيّ، فيبقى خمس وثلاثون ألف عالم. ويجعل في مقابلتها من الأنفس مثل ذلك /٨٨ أ/ بحكم التطابق، فيصير سبعين ألف عالم مطابقاً للخبر المذكور. هذا مع اعتبار الجزئيّات تحت الكلّيّات، وأمّا مع عدم اعتبارها فيبقى سبعون ألف عالم بوجه، وبوجه سبعون.

[مثال محسوس لتسهيل إدراك هذا التقرير]

وهذا التقرير لصعوبة إدراكه يحتاج إلى مثال محسوس وهو أن تعرف أنّ مثال عالم العقول بالنسبة إلى أذهاننا مثال صورة معقولة ترتسم في أذهاننا وعقولنا ارتساماً عقليّاً علميّاً ذهنيّاً، ثمّ نخرجها من الذهن وننقشها على فصّ الخاتم بإعطائنا لها الوجودَ الخارجيّ، ثمّ يطبعها الخاتم في جرم الشمع بإعطائنا لها الوجودَ الحسّيّ على طريق الانطباع. والصورة التي في جرم الشمع بطريق الانطباع وهي عكس الصورة التي في الخاتم بطريق الانتقاش، والصورة التي في الخاتم عكس الصورة التي في العقل، فافهم جدّاً.

فالحقّ تعالى ـ جلّ ذكره ـ حين توجّه إلى إيجاد العالم رسم أوّلاً صورَ الموجودات كلّها في عالم العقول رسماً كلّيّاً إجماليّاً، ثمّ انتقش منه بطريق الفيض إلى ألواح عوالم النفوس نقشاً جزئيّاً تفصيليّاً، ثمّ أوجدها عالم الأجسام مطابقاً لما في العالمَين. فعالم الأجسام وما فيه من الموجودات والمخلوقات يكون عكس الصور التي في عالم النفوس وما فيه من الروحانيّات، وعالم النفوس وما فيه يكون عكس الصور التي في عالم العقول وما فيه من المجرّدات، وعالم العقول والمجرّدات يكون عكس عالم الأسماء والصفات، وعالم الأسماء

والصفات يكون عكس عالم الذات وما فيها من الكمالات. وإن شئت قلت: هذا بالنسبة إلى الملك والملكوت والجبروت والأسماء والصفات والذات؛ فإنّ الكلّ واحد.

عباراتنا شتّى وحسنك واحد وكلّ إلى ذاك الجمال يشير

[شبهة في خلق العالم في ستّة أيّام والجواب عنها]

فإن قلت: إنّه يفهم من قوله تعالى في موضع آخر أنّه خلق السماوات والأرض وما بينهما في ثمانية أيّام؛ لأنّه قال: ﴿**خَلَقَ الأَرْضَ في يَوْمَيْن**ِ﴾[1]، ثمّ قال: ﴿**وَقَدَّرَ فيها أقْواتَها في أرْبَعَةِ أيّامٍ**﴾[2]، ثمّ قال: ﴿**فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ في يَوْمَيْنِ**﴾[3]، فالجميع ثمانية أيّام وهو يناقض قوله تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّماواتِ وَالأرْضَ في سِتَّةِ أيّامٍ**﴾[4]؛ **قلت**: ليس في كلامه تعالى اختلاف ولاتناقض، لكنّه يحتاج إلى تدبّر وتفكّر؛ فإنّ كلامه ذو وجوه، فلاينبغي أن يوقف فيه على وجه واحد، بل يجب الغوص فيه إلى أن يصل إلى نهاية الأبطن السبعة أو البعض منها.

فقوله: ﴿**خَلَقَ الأرْضَ في يَوْمَيْنِ**﴾ فذلك صحيح، وقوله: ﴿**وَقَدَّرَ فيها أقْواتَها في أرْبَعَةِ أيّامٍ**﴾ إشارة إلى أنّه خلق الأقوات في تتمّة أربعة أيّام، بحيث تكون الأرض في يومين والأقوات في يومين، وهو مذكور في كتب التفاسير. وقوله:

---

١. فصّلت/٩

٢. فصّلت/١٠

٣. فصّلت/١٢

٤. الأعراف/٥٤؛ يونس عليه السلام/٣؛ هود عليه السلام/٧؛ الحديد/٤

﴿فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماواتٍ في يَوْمَيْنِ﴾ صحيح والحساب مطابق مرتّب؛ لأنّه يشير إلى أنّه خلق الأرض في يومين وخلق السماوات في يومين وخلق ما بينهما المسمّاة بالأقوات في يومين، والكلّ ستّة أيّام، فلاتناقض ولااختلاف. وفيه دقيقة هي إضمار ترتيب إيجاد العالم؛ لأنّه قيّد تقدير إيجاد[1] الأرض بيومين والمراد بها عالم الأجسام وما فيها من الموجودات /٨٨ ب/ الجسمانيّة، وقدّر الأقوات بيومين آخرين والمراد عالم النفوس والأرواح وما فيها من الروحانيّات؛ لأنّ الأرواح والنفوس هي الأقوات الحقيقيّة للأجسام، وقدّر خلق السماوات بيومين والمراد بها عالم العقول والمجرّدات؛ لعلوّ قدره وعظمة شأنه. ويصدق هذا على ترتيب إيجاد الملك والملكوت والجبروت.

[تطابق العبارتين الإجماليّ والتفصيليّ]

وهذا الترتيب التفصيليّ والإجماليّ متطابق[2] موافق، والمراد من المجموع واحد وهو أنّ هذه العوالم مظاهر أسمائه الإلهيّة، والأسماء مظاهر الصفات الأزليّة، والأفعال المسمّى بالعالم والكون مظاهر لتلك، والكلّ حجب وستر لتلك الذات الأحديّة، وصدق قول العارفين: «حجب الذات بالصفات[3] وحجب الصفات بالأسماء وحجب الأسماء بالأفعال وحجب الأفعال بالأكوان»[4] و«ليس

---

١. حج (خ ل): خلق.

٢. مر، حج: مطابق.

٣. هامش حج: فعلى هذا الحجاب له تعالى لاللخلق، ويلائم الإشارة إلى كلماتها بسلسلة سبعون ذرعاً ذراعها.

٤. نقل في المقدّمات من نصّ النصوص: ٤١٨؛ جامع الأسرار: ١٥٢، ١٦٢

في الوجود سوى اللّه وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكلّ هو وبه ومنه وإليه»[١]، وحينئذٍ يجب العبور عن الكلّ حتّى يصل السالك إلى الذات الأحديّة المخفيّة.

[إخبار القرآن عن هذه الحجب إجمالاً والحديث تفصيلاً]

وحيث إنّ هذه العوالم والحجب والأستار من حيث الجزئيّات غير متناهية أشار تعالى إلى كلّيّاتها بقوله: ﴿**فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ**﴾[٢] والخبر أشار إلى بعض جزئيّاتها[٣] في قوله: «إنّ للّه سبعين ألف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لأحرقت سُبُحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[٤]؛ ليقوم السالك برفع الحجب والسلاسل وإزالة تلك الموانع والعوارض حتّى يصل إلى حضرته الذاتيّة والمرتبة الأحديّة الجمعيّة؛ لأنّ هذه لو لم تكن حجاباً على وجهه الكريم ومانعاً عن الوصول إلى جنابه القديم ما أخبر اللّه عنها في كتابه الكريم مجملاً وجاء الخبر النبويّ عن جزئيّاتها مفصّلاً.

[وجوب تأويل القرآن لمعرفة هذه الأسرار]

وحيث وافق القرآنُ الخبرَ عُلم أنّ القرآن مشتمل على هذه الأسرار، فيجب على السالك معرفة تأويله، وتأويله إلى نهاية الأبطن بحكم قولهﷺ: «إنّ للقرآن

---

١. نقل في المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٠، ٣٠، ٦٨، ٩١، ٣٠٢، ٣٣٩، ٤٠٤، ٤٠٨، ٤٤٦؛ جامع الأسرار: ١١٤، ١٣٢، ١٥٨، ١٩٥، ٥٥١؛ نقد النقود: ٦٦٢، ٦٧٩

٢. الحاقّة/٣٢

٣. هامش حج: الجزئيّات غير متناهية والعدد للتكثّر، وقد وقع القائل في ما نظر.

٤. عوالي اللآلي: ١٠٦/٤

ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن»[١] حتّى يطّلع على هذه الأسرار ويخلص عن هذه الحجب والأستار في قوله: ﴿**الَّذي خَلَقَ سَبْعَ سَماواتٍ وَمِنَ الأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأَنَّ اللّهَ قَدْ أَحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً**﴾[٢] إشارة إلى هذا.

فإنّ السماوات إشارة إلى عالم العقول والمجرّدات والنفوس والأرواح المفارقات المسمّاة بالملكوت والجبروت، والأرض إشارة إلى عوالم الأجسام والمحسوسات والمركّبات المسمّاة بالملك والشهادة، والأمر النازل بينهما إشارة إلى الإنسان الحقيقيّ الكبير المعبّر عنه بالخليفة الأعظم أو إلى الإنسان الصوريّ الصغير المعبّر عنه بآدم وذرّيّته.

[المراد من هذا التفصيل والترتيب والجمع بينهما في القرآن]

والمراد من هذا التفصيل والترتيب والجمع بينهما في كتابه أن يعرف عبيده المخلصون على الوجه المذكور أعني تحت ملابس الأسماء والصفات والأفعال كشفاً وشهوداً، أو تحت حجب الملك والملكوت والجبروت ذوقاً ووجداناً ومشاهدةً وعياناً[٣]، كقول /٨٩ أ/ بعض العارفين:

تجلّى لى المحبوب من كلّ وجهة   فشاهدته فى كلّ معنىً وصورة[٤]

---

١. روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله في عوالي اللآلي: ١٠٧/٤

٢. الطلاق/١٢

٣. مر: وجداً ومشاهدةً وعيناً.

٤. منقول في: شرح الفصوص للخوارزميّ: ٢٧٧/١؛ المقدّمات من نصّ النصوص: ٢٧٠، ٣٠٢، ٣٨٥، ٤٥٩

ولقوله تعالى: ﴿أيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ﴾[١]. وقوله تعالى: ﴿لِتَعْلَمُوا﴾[٢] تقديره: لتعلموا أنّ المقصود من جميع ذلك معرفته وعبادته بموجب قوله: «كنت كنزاً مخفيّاً، فأحببت أن أعرَف، فخلقتُ الخلق»[٣] وقوله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٤]؛ لأنّ اللام لام التعليل، فالعلّة فيها لاتكون إلّا هذا. ولهذا قال عقيبه: ﴿أنَّ اللّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَديرٌ وَأنَّ اللّهَ قَدْ أحاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً﴾[٥]. ومراده: لتعلموا أنّ المقصود معرفته وعبادته على الوجه المعلوم وهو أن تعرفوه من حيث الكشف والشهود وتحقّقون أنّه قادر على كلّ شيء من الممكنات بالإيجاد والإعدام والتغيير والتبديل والظهور والخفاء، وأنّه قد أحاط بكلّ شيء علماً وذاتاً ووجوداً وماهيّةً وحقيقةً وصفةً وفعلاً.

وليس في الوجود غيره وغير مظاهره المسمّاة بالعالم؛ لأنّ هذا هو اللقاء الحقيقيّ الموعود في القيامة الكبرى والوصول الكلّيّ إلى جنابه، وأيّ لقاء يكون أعظم من مشاهدته في كلّ شيء كشفاً وعياناً والوصول إليه ذوقاً ووجداناً؟ وذلك لأنّه المشهود في كلّ شيء، لاينتظر شهوده ولقاؤه في شيء معيّن أو وقت معيّن؛ لأنّ المحيط بكلّ شيء لايكون شهوده إلّا في كلّ شيء والمشهود في كلّ شيء يستحيل شهوده في شيء واحد؛ لأنّ الكلّ من حيث الكلّ لايظهر إلّا في الكلّ، كما قيل:

---

١. البقرة/١١٥

٢. الطلاق/١٢

٣. بحار الأنوار: ١٩٨/٨٤، ٣٤٤

٤. الذاريات/٥٦

٥. الطلاق/١٢

الكلّ بالكلّ مربوط وليس له عنه انفصال، خذوا ما قلته عنّي[١]

وكما قال عليه السلام: «مع كلّ شيء لابمقارنة، وغير كلّ شيء لابمزايلة»[٢]، ومعلوم أنّ المحيط لاينفكّ عن المحاط ولاالمحاط عن المحيط، فيلزم من مشاهدة كلّ واحد منهما مشاهدة الآخر، ﴿**أَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّهِ**﴾[٣]، ﴿**هُوَ الأوَّلُ وَالآخِرُ وَالظّاهِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**﴾[٤]؛ لأنّ الوجه هو الذات الكاملة المحيط بالكلّ، ﴿**كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ**﴾[٥]، كلّ شيء هالك غيره في نفسه، غير موقوف على زمان ولامكان، له البقاء الدائم وإليه يرجع هذه الموجودات القائمة بالإضافات والنسب المعدومات في نفس الأمر بعد إسقاطها؛ لأنّ التوحيد هو إسقاط الإضافات. فإنّ العارف إذا نظر إلى حقيقة الوجود ووحدته سقط عن نظره ما سواه مع كثرته:

كلّ شيء فيه معنى كلّ شيء فتفطّن واصرف الذهن إليّ
كثرة لاتتناهى عدداً قد طوتها وحدة الواحد طيّ[٦]

[المراد من الغطاء في كلام عليّ عليه السلام]

و في مثل هذا الكشف ورد عن المكاشف الحقيقيّ عليّ عليه السلام: «لو كشف

---

١. منقول عن الشيخ الأكبر كما في: فصوص الحكم: ٥٦

٢. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ٣٠٢/٧٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٨/١

٣. البقرة/١١٥

٤. الحديد/٣

٥. القصص/٨٨

٦. منسوب إلى الشيخ الأكبر كما في: شرح الفصوص لابن التركة: ٦٣١/٢

الغطاء ما أزددتُ يقيناً»[1]؛ لأنّ الغطاء ليس خارجيّاً حتّى يختصّ بالمكاشف، ٨٩/ ب/ بل مطلق الغطاء وهو ليس إلّا المظاهر؛ لأنّ الألف واللام فيه للجنسيّة الدالّة على العموم، فليس فيه حكم الخصوص ولاالإضافة إلى القائل وإلّا لقال: لو كشِف غطائي. فلمّا حلّاه بالألف واللام عرفنا أنّه أراد الغطاء العامّ المطلق.

[تفسير الغطاء على القول بوحدة الوجود]

وهاهنا دقيقة شريفة وهي أنّه إذا تقرّر أنّه ليس في الوجود غيره فمَن الغطاء ومَن المغطّى؟ ومَن الحاجب ومَن المحجوب؟ ومَن الشاهد ومَن المشهود؟ فيجاب بأنّه الغطاء من حيث الظهور والكمالات وأنّه المغطّى من حيث الوجود والذات، وأنّه الحاجب من حيث الأسماء والصفات وأنّه المحجوب من حيث الوجود والذات، وأنّه الشاهد من حيث النزول في صور المخلوقات وأنّه المشهود من حيث الوجود والذات. وإلى هذا أشار الشيخ الأعظم بقوله:

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيّداً وإن قلت بالتشبيه كنت محدّداً
وإن قلت بالأمرين كنت مسدّداً وكنت إماماً في المعارف سيّداً
فإيّاك والتشبيه إن كنت ثابتاً[2] وإيّاك والتنزيه إن كنت مفرداً[3]

---

١. بحار الأنوار: ١٥٣/٤٠، ١٣٤/٤٦، ٣٢١/٦٤، ٢٠٩/٦٦، ١٤٠/٦٧، ٣٠٤/٨٤؛ إرشاد القلوب: ١٢٤/١، ٢١٢/٢؛ الألفين: ١١٥؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢٥٣/٧، ١٤٢/١٠، ١٧٩/١١، ٢٠٢، ٨/١٢؛ الصراط المستقيم: ٢٣٠/١؛ الطرائف: ٥١٢/٢؛ غرر الحكم: ١١٩؛ الفضائل: ١٣٧؛ كشف الغمّة: ١٧٠/١، ٢٨٦؛ المناقب لابن شهر آشوب: ٣٨/٢

٢. مص: ثانياً.

٣. منقول عن الشيخ الأكبر كما في: فصوص الحكم: ٧٠

﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[1] فإنّه إشارة إلى المشاهدة الجليّة الغير القابلة للشكّ والحيرة، الجامعة بين الكثرة والوحدة وأمِرنا بذلك في قوله: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾[2].

[شرح العبارة الثانية في ماهيّة الحجب]

وأمّا العبارة الثانية المخصوصة بالأنفس فهي أن تعرف أنّ للإنسان حجب وموانع موسومة بالسلاسل والأغلال مانعة عن الوصول إلى حضرة العزّة الموصوفة بالعظمة والجلال، وتلك الحجب والموانع ليس إلّا تعلّقاته الصوريّة والمعنويّة.

[تعلّقات النفس إمّا صوريّة أو معنويّة]

أمّا الصوريّة فقد عرفتها عند تطبيق المراتب السبعة القرآنيّة بالطبقات السبعة الآفاقيّة وضرب الكواكب السبعة[3] في البروج العشرة وإخراج الحجب السبعين من بينهما بحسب الكلّيّ وتقسيمها إلى سبعين ألف بحسب الجزئيّ.

وأمّا المعنويّة فقيل: إنّها أخلاقه وصفاته؛ لأنّ كلّ واحدة منها بمثابة حجاب من الحجب المعلومة.

أمّا إجمالاً فمن حيث إنّه نسخة جامعة لكلّ ما في الآفاق صورةً ومعنىً، فتكون هذه الحجب والأستار المشتملة على العوالم كلّها مندرجة مسدولة على

---

١. الأنعام/٧٥

٢. الحجر/٩٩

٣. هامش تش: يريد بها الكواكب السبعة المتعلّقة بالطبقات السبعة من الناس، المعبّر عنها بالسبعة الآفاقيّة. «منه مُدّظِلّهُ».

الوجه الحقيقيّ، ويكون هو مغلولاً بها مسلسلاً بآثارها وتبعاتها من كلّ يد، إلّا أنّ التطبيق لايكون صحيحاً والحال أنّه صحيح واقع.

وأمّا تفصيلاً فالأخلاق الذميمة والحميدة المركوزة في جبلّته والأوصاف الحسنة والقبيحة اللازمة لطبيعته من العلم والجهل والحلم والغضب والشهوة والعفّة والشجاعة والجبن والعدل والظلم والبخل والكرم فإنّها تزيد على السبعين والسبعين ألف، وعلى هذا يكون العلم من الحجب النوريّة والجهل من الحجب الظلمانيّة، وكذلك الحلم والغضب وكلّ متقابلين من الصفات.

[تشبيه الشيخ الأكبر أصناف الملائكة بالقوى الإنسانيّة]

ومن حيث إنّ الأوصاف والأخلاق /٩٠ أ/ التي في الإنسان بحسب القوى المذكورة في طبعه[١]، والإنسان نسخة جامعة للإنسان الكبير صورةً ومعنىً، جعل الشيخ في *فصوصه* أصناف الملائكة التي في العالم بمثابة القوى التي في الإنسان الصغير في قوله:

> فاقتضى الأمر جلاء مرآة العالم، وكان آدم عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة، وكانت الملائكة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم التي هي الإنسان الكبير. فكانت الملائكة كالقوى الروحانيّة والحسّيّة التي في النشأة الإنسانيّة وكلّ قوّة فيها محجوبة بنفسها، لاترى أفضل من ذاتها.[٢]

[غرض الشيخ من هذا التشبيه]

والغرض من هذا أنّه إذا كانت القوى من الإنسان بمثابة الملائكة في الإنسان

---

١. حج: طبيعته.

٢. فصوص الحكم: ٤٩

الكبير فكيف يمكن معرفة قلّة قوى الإنسان وكثرتها؟ فإنّ الملائكة غير قابلة للحصر والعدّ؛ لقوله تعالى: ﴿**وَما يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إلّا هُوَ**﴾[١]. غاية ما في الباب أنّه يعرف أنّ هناك ملائكة سماويّة وملائكة أرضيّة وأنّ هناك قوّة روحانيّة وقوّة جسمانيّة وأنّها حجب وموانع من المطلوب الحقيقيّ في الصورتين، ويسمّى اللطيف منها بالنورانيّة والكثيف منها بالظلمانيّة، وإلّا حصرها وعدّها بحسب الجزئيّ غير ممكن؛ لأنّه خارج عن وسع الإنسان، سيّما وقد شهد به الحقّ تعالى بأنّه لايعلمها غيره، وليس أيضاً شرطاً في حصول كمالاته[٢] ومعرفته ـ كما هو مقرّر عند أهله ـ

وحجب الإنسان لو لم تكن معه ولو لم يكن له مانع عن الوصول إلى الحقّ لم يكن يقول اللّه في حقّه: ﴿**في سِلْسِلَةٍ ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً فَاسْلُكُوهُ**﴾[٣]؛ فإنّه إشارة إلى حجبه المذكورة وتعلّقاته المعلومة. وكماله ومعرفته ووصوله إلى المطلوب لو لم يكن موقوفاً على عبوره عن هذه الحجب ووصوله إلى معرفة النفس لم يكن يقول اللّه ـ عزّ وجلّ ـ ﴿**وَفي أنْفُسِكُمْ أفَلاتُبْصِرُونَ**﴾[٤] ولم يكن يقول: ﴿**اقْرَأ كِتابَكَ كَفى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسيباً**﴾[٥] ولم يكن يقول: ﴿**سَنُريهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفي أنْفُسِهِمْ حَتّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أنَّهُ الْحَقُّ**﴾[٦].

وبالجملة الحجب على قسمين: آفاقيّ وأنفسيّ. وكلّ واحد منهما منحصر في

---

١. المدثّر/٣١

٢. حج: كماله.

٣. الحاقّة/٣٢

٤. الذاريات/٢١

٥. الإسراء/١٤

٦. فصّلت/٥٣

السبعين والسبعين ألف مطابقاً للقرآن والخبر، لكن من حيث الكلّيّ المضاف إلى بعض الجزئيّ لامطلقاً، وقد تقرّر البحث في ذلك وتحقّق على ما ينبغي، واللّه أعلم وأحكم.

[تعدّد أسمائه الكماليّة لا يستلزم تكثّراً في الذات]

قال: نعم! وإذا لاحظت الوارد على لسان الشرع تحقّق عندك أنّ تلك الذات الحقيقيّة مسمّاة بأسماء كثيرة متعدّدة هي أسماؤه الكماليّة «له الأسماء الحسنى، فادعوه بها»[١]، وغير لازم تعدّد المسمّى، فاعتبر ذلك؛ فإنّه سرّ دقيق[٢].

[أسماؤه تعالى كلّها توقيفيّة]

أقول: اعلم أنّه لمّا ورد الشرع بهذه الأسماء وجب على العقل القول بها وإثباتها له تأدّياً مع الشرع؛ لوجوب المصير إليه، ولولاه لما أطلق العقل عليه واحداً من أسمائه ولاأجبر على تسميته باعتبار تلك الملاحظات بشيء من الأسماء ولاشيء من الصفات. وإليه الإشارة بقول سيّد العابدين عليه السلام: «واللّه لولا ما ندبت إليه من ذكرك لنزّهتك عن ذكري إيّاك»[٣]، وما أشبه هذا بقول الشاعر:

وإيّاك واسم العامريّة إنّني ... أخاف[٤] عليها من فم المتكلّم[٥]

---

١. مقتبس من: الأعراف/١٨٠

٢. هامش حج: مراده من هذا السرّ الدقيق الإشارة إلى أن تكون الأسماء المعنويّة المعاني لاتوجب كثرة البيان وتعدّده.

٣. عوالي اللآلي: ١١٧/٤

٤. مص: أغار

٥. منسوب إلى يزيد بن معاويه ـ لعنه اللّه ـ كما في: المدهش: ٣٣٧؛ سلك الدرر: ٩٣٨

واعلم /٩٠ ب/ أنّ البارئ تعالى واحد له أسماء كثيرة هي أسماء معانٍ لأعلام، وليست مترادفة؛ لتغاير مفهوماتها، بل هي متباينة متواردة على حقيقة واحدة هي ذات الواجب[1] لذاته.

[أقسام تعلّق الاسم بالمسمّى]

والاسم قد يكون دالاً بالمطابقة على جميع المعاني الذاتيّة للشيء ـ سواء كان بسيطاً أو مركّباً ـ كدلالة اسم اللّه على معناه الوحدانيّ البسيط، ودلالة اسم زيد على معناه المركّب من الجوهريّة والجسميّة والحيوانيّة والناطقيّة.

وقد يكون دالاً على الذات باعتبار صفة إضافيّة لها غير متمكّنة فيها، كالكريم والجواد؛ فإنّ إطلاقهما عليها لاباعتبار هيئة متمكّنة فيها، فهما اسمان إضافيّان محضاً[2].

وقد يكون دالاً على الذات باعتبار سلب شيء عنها، كالفقير؛ فإنّ إطلاقه على زيد مثلاً[3] إنّما هو باعتبار أنّه لامال له، فهو اسم دالّ على سلب صفة عن ذات زيد.

وقد يكون الاسم دالاً على بعض ذاتيّات الشيء، كالجسم لزيد أو الحيوان أو الناطق؛ فإنّ كلّ واحد من هذه الأسماء غير دالّ بالمطابقة على جميع ذاتيّات زيد، بل إنّما يدلّ على بعضها.

وقد يكون الاسم دالاً على معنىً عرضيّ متمكّن في الذات، كالأبيض لزيد؛

---

١. حج: + تعالى.
٢. حج: محضان.
٣. مر: ـ مثلاً.

فإنّه إنّما يطلق عليه لقيام صفة البياض به، وهو وإن كان صفة متمكّنة فيه إلّا أنّها ليست داخلة في حقيقته.

وقد يكون الاسم دالّاً على معنىً عرضيّ هو هيئة متمكّنة في ذات الشيء، إلّا أنّ تلك الهيئة لها تعلّق بشيء آخر، كالعالم؛ فإنّه إنّما أطلق عليه لقيام العلم بذاته كما في البياض، إلّا أنّ الفرق أنّ العلم تعلّق بشيء آخر هو المعلوم؛ إذ العلم لابدّ له من معلوم كما لابدّ له من عالم، بخلاف البياض؛ فإنّه إنّما يحتاج إلى محلّ يقوم به ولايحتاج إلى شيء آخر.

فهذه أقسام ستّة حاصرة لمدار الاسم وكيفيّة تعلّقه بالمسمّى. وبعضها يدلّ على تحقّق كثرة في الذات الموصوفة بها، وبعضها لايدلّ على كثرة في الذات. والثلاثة الأوَل بهذا المعنى وباقي الأقسام بالمعنى الأوّل، فأسماء اللّه تعالى كلّها من الأقسام الثلاثة الأوَل خاصّة.

[الفرق بين الإرادة والمشيّة]

واعلم أنّ أرباب الكشف وأصحاب الذوق اتّفقوا على أنّ ذات الحقّ تعالى من حيث هي هي تقتضي علمه بذاته بعين ذاته لابصورة زائدة. فعلمه بذاته يقتضي علمه بجميع الأشياء على ما هي عليه في ذاته، ويسمّى هذا الاقتضاء بالمشيّة الإلهيّة ويعبّر عنها بالمحبّة، وقد تسمّى بالإرادة، إلّا أنّ الإرادة أخصّ منها؛ من حيث تعلّقها بالزيادة والنقصان والحدوث والإمكان والظهور والخفاء والكُمون والبروز والإيجاد والإعدام. ويعبّر عن العلم الإجماليّ بالأشياء بالقضاء والعلم التفصيليّ بها بالقدر. ومتعلّق الإرادة الإيجاد في المظاهر الكونيّة علويّة وسفليّة وليست المشيّة كذلك، وإن كان لايقع بالإرادة شيء إلّا بمقتضى المشيّة،

ولاعكس؛ إذ بعض الأشياء يقع بحكم المشيّة ولاتكون معه الإرادة، كقتل الأنبياء والظلم وأمثالهما؛ لأنّ المشيّة العلمُ المتعلّق بالأشياء مطلقاً والإرادة العلم بها على سبيل التخصيص وبينهما تفاوت عظيم.

[كيفيّة تعدّد أسمائه تعالى مع وحدة ذاته]

فنسبة الذات الأحديّة إلى الصور العلميّة المتعيّنة هي النسب الأسمائيّة؛ لأنّ كلّ نسبة صفةٌ ولها مع كلّ صفة اسمٌ. وأوّلها النسبة العلميّة التي بها تعيّنت /٩١ أ/ الأعيان، لكن العلم لايتصوّر إلّا بالحياة، فالحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر أمّهات الصفات، هي نسب ذاتيّة إذا اعتبرت مع الذات حصلت الأسماء السبعة[١]. فالذات بحسبها اقتضت الجوهر الأوّل، فظهرت الموجديّة والأوّليّة والخلق والمبدئيّة والأمر والنهي، وظهرت بتعيّن الجوهر الأوّل الذي أجملت فيه حقائق الأعيان نسب كلّيّة إلى كلّ متعيّن علميّ، فتعدّدت النسب بتعدّد الحقائق وأحكامها وأحوالها وهو الجوهر الثاني، فتعدّدت الصفات والأسماء وهي الأسماء الإلهيّة وهي الحضرة الواحديّة.

ولكلّ اسم نسبة إلى كلّ عين، فللذات الأحديّة بحسب كلّ عين اسم، وتلك الأعيان أيضاً أسماء؛ لأنّها عين الذات مع التعيّن، ولكلّ عين إلى جزئيّاتها الحادثة في العالم نسبة. فالحوادث غير متناهية، فأسماؤه غير متناهية وهي تقتضي وجود العالم؛ لأنّها تطلب مظاهرها، فهي غير متناهية؛ لأنّ بها يرى اللّه الملك الظاهر أزلاً وأبداً. وكلّ اسم ربّ للمربوب الذي اقتضاه؛ لأنّ اللّه تعالى

---

١. حج: + المذكورة.

يربّ الأكوان، فهو ربّ الأرباب، فله الربوبيّة العظمى والخالقيّة الكبرى، منه المبدأ وإليه المنتهى[1].

[صفاته تعالى عين ذاته]

وقالوا: يجب أن تعرف أنّ كلّ كمال يلحق الأشياء بواسطة الحقّ فهو للحقّ بذاته؛ لأنّه الحيّ القيّوم العليم المريد القادر بذاته لابصفة زائدة عليها وإلّا لاحتاج في إفاضة هذه الكمالات إلى حياة وعلم وقدرة وإرادة؛ إذ لاتمكن إفاضتها إلّا من الموصوف بها، وهذا هو معنى ما قيل: إنّ صفاته عين ذاته.

وليس المراد به أنّ الحياة والعلم والقدرة والإرادة الفائضة منه اللازمة له عين ذاته. وإن كان له وجه آخر من حيث إنّ الوجود الحقّ في مرتبة أحديّته تفنى التعيّنات كلّها[2]، فلاتبقى فيها صفة وموصوف ولااسم ولامسمّى، بل ليس إلّا الذات الأحديّة فقط. وفي مرتبة واحديّته التي هي مرتبة الأسماء والصفات ثبت ذلك كلّه ويظهر في صفة وموصوف واسم ومسمّى، وهذه مرتبة الألوهيّة التي هي الحضرة الثانية من الحضرات، وكلّه من معنى قولنا: إنّ وجوده عين ذاته وإنّه موجود بذاته لابوجود فائض وهو عين ذاته؛ فإنّه حينئذٍ يتّحد الحياة والعلم والقدرة وجميع الصفات كاتّحاد الصفة والموصوف في المرتبة الأولى.

وحكم العقل بالمغايرة بينهما كالحكم بالمغايرة بين الصفة والموصوف في الذهن مع اتّحادهما في نفس الأمر. فالعقل يحكم بالمغايرة بين الصفة

---

١. حج (خ ل): المعاد.

٢. هامش حج: بمعنى عدم اعتباره، لااعتبار عدمه، وإن كان له أيضاً معنى؛ إذ ليس اعتبار عدمه عدمه، ولايلزم أيضاً توهّم.

والموصوف كما يحكم بالمغايرة بين الجنس والفصل، وليس في الواقع إلّا الذات الأحديّة التي هي في الخارج شيء واحد هو الوجود. هذا في المرتبة الأولى وفيها قال عليّ عليه السلام: «كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه»[١].

وفي المرتبة الثانية يتميّز العلم عن القدرة والقدرة عن الإرادة، فتتكثّر الصفات وبتكثرها تتكثّر الأسماء ومظاهرها وتتميّز الحقائق الإلهيّة بعضها عن بعض وتظهر حقيقة هذا المعنى عند ظهور سريان ألوهيّة[٢] الإلهيّة في الجواهر كلّها التي هذه /٩١ ب/ الصفات عينها. ومن حيث إنّ هذه الحقائق وجودات خاصّة والذات الأحديّة وجود مطلق والمقيّد هو المطلق مع إضافة التعيّن إليه وحصوله من تجلّياته، يصحّ إطلاقها عليها وعلى تلك الذات بالاشتراك المعنويّ المشكّك وعلى أفراد كلّ نوع منها بالتواطؤ. فتارةً هذه الحقائق لاجوهر ولاعرض، بل هي واجبة قديمة، وتارةً جواهر وأعراض ممكنة حادثة.

فمن لاحت له حقيقة ما ذكرناه وظهرت له وجوه الاعتبارات خلص من الشكوك والشبهات. وهذه إشارات جليلة ونكات شريفة لطيفة يعرف بها الفرق بين الصفات والذات والاسم والمسمّى وكيفيّة وحدانيّته الذاتيّة وكثرته الأسمائيّة، جزى اللّه القائل لها خيراً.

[انحصار الأسماء في أسماء الذات والصفات والأفعال]

وقد ظهر لك أنّ العالم بجملته مظهر أسماء اللّه تعالى الموجود منه والمعدوم.

---

١. بحار الأنوار: ٢٤٧/٤، ١٧٦/٥٤، ١٧٨، ٣٠٢/٧٤؛ الاحتجاج: ١٩٨/١؛ التوحيد: ٥٦؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٧٢/١؛ عوالي اللآلي: ١٢٦/٤؛ نهج البلاغة: ٣٩؛ نهج الحقّ: ٦٥

٢. حج: الهويّة.

ثمّ إنّ هذه الأسماء مع كثرتها تنحصر في أسماء الذات وأسماء الصفات وأسماء الأفعال وإن كان المجموع في الحقيقة أسماء الذات، إلّا أنّها انقسمت باعتبار المظاهر. فإذا ظهرت الذات الأحديّة في بعض المظاهر كظهورها في الإنسان الكامل تسمّى أسماء الذات، وإذا ظهرت بعض الصفات في بعض المظاهر كظهور اسم القادر في الملَك والجنّ والإنس تسمّى أسماء الصفات، وإذا ظهرت الأفعال في بعض المظاهر كما في غير ذوات العقول من الموجودات تسمّى أسماء الأفعال، مع أنّ كلّ واحد منها يصدق مع الآخر والكلّ على الكلّ. ولهذا قالوا: «الواحد بالذات كلّ بالأسماء»[١]؛ فإنّ الربّ مثلاً يدلّ على الذات وبمعنى المالك يدلّ على الصفة وبمعنى المصلح يدلّ على الفعل.

[الأسماء المستأثرة والمعلومة]

ومن الأسماء ما استأثر اللّه بعلمها، فلايعلمها إلّا هو وتسمّى مفاتيح الغيب، يدلّ على ذلك قوله عليه السلام: «وبالأسماء التي استأثرت بها في علم الغيب عندك»، وكلّها داخلة تحت الاسم الأوّل والباطن، كما أنّ الأسماء المعلومة داخلة تحت الآخر والظاهر. وكلّ اسم يكون مظهره أزليّاً أبديّاً فأزليّته من الأوّل وأبديّته من الآخر، وظهوره من الظاهر وبطونه من الباطن. والأسماء المتعلّقة بالإبداع والإيجاد داخلة تحت الأوّل، والمتعلّقة بالإعادة والجزاء داخلة تحت الآخر، وما يتعلّق بالظهور والبطون داخلة تحت الظاهر والباطن، والأشياء لاتخلو عن هذه الأربعة: الظهور والبطون والأوّليّة والآخريّة. والكلّ له وبمظاهره كما قال تعالى:

---

١. فصوص الحكم: ٩٠

﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[١، ٢].

[المراتب الثلاثة للأسماء عند الشيخ الأكبر]

وقد أشار الشيخ ابن الأعرابيّ[٣] إلى المراتب الثلاثة:

فأسماء الذات: اللّه، الربّ، الملِك، القدّوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبّار، المتكبّر، العليّ، العظيم، الظاهر، الباطن، الأوّل، الآخر، الكبير، الجليل، المجيد، الحقّ، المبين، الواحد، الماجد، الصمد، المتعالي، الغنيّ، النور، الوارث، ذو الجلال، الرقيب.

وأسماء الصفات: الحيّ، الشكور، /٩٢أ/ القهّار، القاهر، المقتدر، القويّ، القادر، الرحمن، الرحيم، الكريم، الغفّار، الغفور، الودود، الرؤوف، الحليم، الصبور، البرّ، العليم، الخبير، المحصي، الحكيم، الشهيد، السميع، البصير.

---

١. الحديد/٣

٢. هامش مر: قال بعض الفضلاء:
اعلم أنّك إذا تأمّلت صفته تعالى وقطعت ذلك عن الصفات البشريّة وقلعت عزمك عن مفرش الأمور الجسمانيّة، فوصلت إلى الذات من حيث لايدرك، فالتذذت بأن عرفت ما لايدرك، فذلك هو معنى الظاهر، أي هو الظاهر في الأفق الأعلى وعالم الربوبيّة الباطن عن الأفق الأسفل وعالم البشريّة.
وأوّل من جهة أنّه يصدر عنه كلّ موجود إمّا بواسطة أو بغيرها، وأوّل من جهة أنّه أولى بالوجود، وأوّل من جهة أنّ كلّ زمان ينسب إليه، والزمان وما في الزمان منسوبان إليه وإلى إيجاده وإحداثه.
وآخر لأنّ الأشياء إذا نسبت إلى أسبابها ومبادئها وقف عنه المنسوب، وآخر لأنّه الغاية الحقيقيّة في كلّ طلب، وكلّ طالب حقيقيّ يطلبه. «منه مدّ ظلّه».

٣. إنشاء الدوائر: ٢٧

وأسماء الأفعال: المبدئ، الوكيل، الباعث، المجيب، الواسع، الحسيب، المقيت، الحفيظ، الخالق، البارئ، المصوّر، الوهّاب، الرزّاق، الفتّاح، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعزّ، المذلّ، الحكيم، العدل، اللطيف، المعيد، المحيي، المميت، الوالي، التوّاب، المنعم، المنتقم، المقسط، الجامع، المغني، المانع، الضارّ، النافع، الهادي، البديع، الرشيد. سبحانه وتعالى، له الأسماء الحسنى، فادعوه بها.[١]

[كمالاته تعالى التامّة أكمل ممّا للممكنات بدرجات لاتتناهى]

«وهاهنا دقيقة هي أنّ الذات المتجرّدة[٢] عن الكمالات الزائدة على الذات إذا كان لها في نفسها من الكمالات ما للذات التي حصلت لها الكمالات الزائدة، بل أكثر، فهي أتمّ وأكمل من الذات التي كمالها زائد؛ لافتقارها في ذلك الكمال إلى أمر زائد على الذات، بخلاف الأولى؛ فإنّها غير مفتقرة إلى ما هو خارج عنها؛ إذ كمالها هو نفس ذاتها. فالواجب لذاته لمّا كان له من الكمالات الغير الزائدة ما للمحفوفة بها، بل ولانسبة لكمالات الممكنات الناقصة إلى كمالاته التامّة فهو لامحالة أكمل وأتمّ بدرجات ومراتب لاتتناهى، لايدرك البشر منها إلّا اليسير ولايدركها كما هي إلّا هو، ﴿**لاإلهَ إلّا هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيمُ**﴾[٣].

[التخلّق بأخلاقه تعالى يوجب التقرّب إليه]

فيجب على من عرف البارئ تعالى ـ جلّ جلاله ـ بصفات جلاله ونعوت

---

١. مقتبس من: الأعراف/١٨٠

٢. حج: المجرّدة.

٣. آل عمران/٦، ١٨

كماله أن يتخلّق بأخلاقه بقدر الطاقة البشريّة والقوّة الإنسانيّة. فبقدر ما يزيد له وصف من الأوصاف الربوبيّة والأسماء اللاهوتيّة يزيد له قرب إليه ويترقّى درجة إلى المقام الأفضل والجناب الأكمل؛ فإنّ القرب من الواجب لذاته ليس بالمكان؛ لتنزّهه عنها، بل بالصفات والمعاني. فكلّما كانت الصفات الإلهيّة الحاصلة للعبد أكثر كان القرب منه أكثر وأتمّ.

والنفس إذا تكمّلت بالعلوم الحقيقيّة وتطهّرت من الأخلاق الدنيئة وخفّفت العلاقة البدنيّة وداومت على الذكر في الخلوات لم تلبث زماناً إلّا والبارقات الإلهيّة تومض[١] إليها والخطفات الربّانيّة تشرق عليها، فإن دامت على هذا فسيأتيها بعد البرق خرق ثمّ طمس. وهذه الأشياء لايهتدي إليها الفكر الصائب، بل الذكر الدائم وصرفة الهمّة إلى جناب القدس بالكلّيّة. وإذا دامت على هذه الحال انتقشت فيها صورة الوجود كلّه، فيصير كأنّها عقلاً مجرّداً عن المادّة، فبعد خراب البدن يعرج بذاتها إلى الملأ الأعلى والمقام الأسنى، **﴿ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشاءُ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾**[٢].

والنفس الفاضلة الكاملة هي العارفة بالذات والصفات، وحينئذٍ فيكفيها من العمل اليسيرُ، كما حكي أنّ داوود عليه السلام قال: يا ربّ! ما يجمل لمن /٩٢ ب/ عرفك أن يقطع رجاءه منك. فقال له: يا داوود! إنّما يكفي أوليائي اليسيرُ من العمل، مثل كفاية الملح للطعام».[٣ و٤]

---

١. حج (خ ل): توفض؛ هامش حج: من قولهم: «أومض البرق وومض إيماضاً وومضاً ووميضاً إذا لمع لمعاً خفيّاً ولم يعترض. [مجمع البحرين: ٥٦٤/٤]. وفي نسخة: توفض أي أسرع. والأوّل أولى، فتدبّر.

٢. مقتبس من: الحديد/٢١؛ الجمعة/٤

٣. عوالي اللآلي: ١١٦/٤

٤. رسائل الشجرة الإلهيّة: ٢٩٢/٣